БРОКГАУЗЪ-ЕФРОНЪ.

БИБЛІОТЕКА САМООБРАЗОВАНІЯ.

В. Вундтъ.

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ФИЛОСОФІЮ.

Переводъ съ нѣмецкаго

подъ редакціею Э. Л. РАДЛОВА.

2-е безплатное приложеніе къ журналу

„Вѣстникъ и Библіотека Самообразованія“

на 1903 г.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

1903.

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ, 11 января 1903 г.

Типографія Акц. Общ. Брокгаузъ-Ефронъ. Прачешный пер., № 6.

СОДЕРЖАНІЕ.

СТРАН.

Предисловіе 1

ПЕРВЫЙ ОТДѢЛЪ.

Задача и система философіи.

I. Задача философіи.

§ 1. **Опредѣленія философіи.** 1. Опредѣленія философіи какъ всеобщей науки. 2. Эмпирическія опредѣленія: ученіе о познаніи и ученіе о морали. Психологическое пониманіе. 3. Философія какъ ученіе о благахъ. 4. Соединеніе теоретической съ практическою задачею въ важнѣйшихъ системахъ древности. Общая цѣль философіи. 5. Борьба міросозерцаній. Логическій и этическій мотивы. 6. Двойная постановка вопроса 4

§ 2. **Философія и наука.** 1. Историческая измѣнчивость понятія философіи. 2. Древніе вѣка. 3. Христіанская философія. 4. Новое время. Господство спеціализаціи. 5. Сомнѣнія въ существованіи философіи: философія какъ «поэзія въ понятіяхъ» и какъ историческая наука. 6. Современное состояніе философіи. Философскія проблемы въ спеціальныхъ наукахъ. 7. Двѣ главныя проблемы философіи. 8. Опредѣленіе философіи по ея отношенію къ спеціальнымъ наукамъ . . 10

§ 3. **Философія и религія.** 1. Общія отношенія научнаго міросозерцанія къ религіозному. 2. Вліяніе философіи на религію у грековъ. 3. Философія въ качествѣ служанки христіанской догматики. 4. Взаимоотношеніе философіи и религіи въ новое время. 5. Кантово разграниченіе областей философіи и религіи и ихъ примиреніе. 6. Философія XIX вѣка. Шлейермахеръ и Гегель. 7. Новая теологія. Постепенное включеніе ея въ разрядъ положительныхъ наукъ. 8. Общій выводъ 16

§ 4. **Философія какъ ученіе о благахъ.** 1. Неправильное пониманіе отношенія философіи къ спеціальнымъ наукамъ. 2. Оцѣнка не является спеціальнымъ дѣломъ философіи. 3. Неправильное пониманіе философіи какъ науки объ абсолютной цѣнности. 4. Неправильное пониманіе логики, этики и эстетики, какъ чисто нормативныхъ наукъ. 5. Общее положеніе понятія цѣнности въ философіи. 6. Переходъ къ послѣдующему 22

II. Классификація наукъ.

СТРАН.

§ 5. **Историческій обзоръ главнѣйшихъ попытокъ классификаціи.** 1. Классификація Платона. 2. Классификація Аристотеля. 3. Система Бэкона. 4. Преобразованіе бэконовой классификаціи д'Аламберомъ. 5. Дуалистическія классификаціи Бентама и Ампера. 6. Развитіе понятія наукъ о духѣ. Энциклопедія Гегеля. 7. Монистическая и линейная классификація Огюста Конта. 8. Классификація Спенсера. 9. Стюартъ Милль 28

§ 6. **Три области спеціальныхъ наукъ** (математика, естествознаніе и науки о духѣ). 1. Спорное положеніе математики и наукъ о духѣ. а) *Положеніе математики.* 2. Математика, какъ вспомогательная наука. 3. Особенность задачъ математики. 4. Характеръ математической конструкціи понятій б) *Естественныя науки и науки о духѣ.* 5. Отсутствіе опредѣленнаго взаимоотношенія обѣихъ. 6. Науки о духѣ какъ историческія науки. 7. Повторяемость и индивидуальность явленій какъ признаки различенія естественнаго отъ историческаго. 8. Науки о духѣ какъ «науки о культурѣ». 9. Тѣсная связь между собою наукъ о духѣ. Ихъ отношеніе къ психологіи 42

§ 7. **Классификація спеціальныхъ наукъ.** 1. Общее раздѣленіе ихъ на формальныя и реальныя науки и послѣднихъ на естественныя науки и науки о духѣ. 2. Раздѣленіе реальныхъ наукъ по ихъ объектамъ: реальныя науки, имѣющія объектомъ процессы и предметы (продукты). 3. Процессы возникновенія и развитія. 4. Общій обзоръ. 5. Вліяніе практическаго раздѣленія труда. 6. Историческая и логическая послѣдовательность наукъ 51

§ 8. **Систематическое подраздѣленіе философіи.** 1. Измѣнчивое отношеніе философіи къ спеціальнымъ наукамъ. 2. Общія точки зрѣнія подраздѣленія. Ученіе о познаніи и ученіе о принципахъ. Ихъ положеніе относительно психологіи. 3. Положеніе исторіи философіи. 4. Подраздѣленіе ученія о познаніи. 5. Подраздѣленіе ученія о принципахъ. 6. Общій обзоръ 54

ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ.

Историческое развитіе философіи.

I. Философія грековъ.

§ 9. **Общій обзоръ развитія греческой философіи.** I. Миѳологія и философія. 2. Самостоятельное происхожденіе греческой философіи. 3. Ея главные періоды 59

А. Первый періодъ: періодъ натурфилософіи (VII—V вѣкъ).

§ 10. **Развитіе космологическаго умозрѣнія.** 1. Понятіе міроваго вещества. Ѳалесъ. 2. Анаксимандръ. Анаксименъ 3. Пиѳагорейцы. 4. Элеаты и Гераклитъ. 5. Стремленіе къ абстрактному пониманію понятія міра. 6. Переходъ отъ макрокосмическихъ воззрѣній къ микроко-

стран.

смическимъ. 7. Ученіе о качественно-различныхъ и количественно-различныхъ элементахъ. 8. Противоположность дуалистическихъ и монистическихъ принциповъ. Понятіе духа 61

Б. Второй періодъ: вѣкъ универсальныхъ научныхъ системъ.

§ 11. **Возникновеніе этической проблемы** (софисты и Сократъ). 1. Эмпирико-скептическая и утилитарно-эгоистическая точки зрѣнія софистики. 2. Дѣятельность и ученіе Сократа. 3. Сократовскія школы . 67

§ 12. **Платоновская философія.** 1. Отношеніе къ Сократу. 2. Развитіе платоновской философіи. 3. Ученіе объ идеяхъ. 4. Ученіе о душѣ. 5. Отношеніе идей къ чувственнымъ вещамъ. 6. Міровая душа. 7. Порядокъ идей. Идея блага. 8. Ученіе о добродѣтеляхъ и ученіе о государствѣ. 9. Общее значеніе философіи Платона 70

§ 13. **Аристотелевская философія.** 1. Отношеніе къ Платону. 2. Ученіе о веществѣ, формѣ и субстанціи. 3. Понятіе объ имманентной природѣ цѣли. Случайное. Принципъ развитія. 4. Космическое развитіе. Вѣчность міра. 5. Органическое развитіе. 6. Теологія. 7. Ученіе о безсмертіи. 8. Измѣненіе понятія души. 9. Этика. 10. Политика. 11. Реализмъ и идеализмъ. Платоновская академія и перипатетическая школа 75

В. Третій періодъ: вѣкъ эллинизма (съ III в. до Р. Хр. по III в. послѣ Р. Хр.).

§ 14. **Этическія направленія эллинской философіи** (стоики, эпикурейцы, скептики). 1. Общія культурныя условія. 2. Отношеніе новыхъ школъ къ школамъ предшествующей философіи. 3. Отношеніе къ культурѣ времени. 84

а) *Стоицизмъ.* 4. Этика стоиковъ. 5. Ихъ метафизика и философія религіи. 6. Ихъ философія природы. 7. Связь между ихъ метафизическими и этическими ученіями. 8. Теорія познанія стоиковъ . . . 87

б) *Эпикуреизмъ.* 9. Отношеніе къ стоицизму. 10. Этика Эпикура. 11. Философія религіи. 12. Связь этическихъ съ религіозными воззрѣніями. 13. Возстановленіе и преобразованіе атомистики 93

в) *Скептицизмъ.* 14. Пирронизмъ съ теоретической и практической сторонъ 96

§ 15. **Теософическія направленія эллинской философіи** (новопиѳагорейцы, іудейскіе теософы, неоплатоники). 1. Связь этихъ направленій съ общею культурою времени. 2. Понятіе эманаціи. 3. Религіозная тенденція системъ неоплатонизма. 4. Переходъ къ христіанской философіи 97

II. Христіанская философія.

§ 16. **Общій обзоръ развитія христіанской философіи.** 1. Отношеніе ея къ античной и новой философіи. 2. Главные періоды христіанской философіи 99

§ 17. **Патристическая философія.** 1. Условія развитія философской мысли. 2. Мистическій характеръ догматовъ вѣры. 3. Космологическая проблема. 4. Теологическая проблема. 5. Этическая проблема. 6. Философія Августина. 7. Измѣненіе значеній платоновскихъ идей и понятія души у Августина. 8. Ученіе о государствѣ и философія исторіи Августина 101

СТРАН.
§ 18. **Схоластическая философія.** 1. Общій обзоръ развитія схоластики. 2. Отличительный характеръ трехъ ея періодовъ. 3. Первый, теологическій періодъ. 4. Второй періодъ господства Аристотеля. Система Ѳомы Аквината. 5. Споръ послѣдователей Ѳомы и Скота. 6. Номинализмъ. 7. Паденіе схоластики 108

III. Новая философія.

§ 19. **Культурныя условія и главные періоды новой философіи.** 1. Гуманизмъ. 2. Реформація. 3. Новая естественная наука: математика и эмпирическое естествознаніе. 4. Четыре главныхъ періода новой философіи 115

А. Первый періодъ: періодъ освобожденія мышленія.

§ 20. **Развитіе философія эпохи возрожденія** (Николай Кузанскій, Парацельзъ, Джордано Бруно). 1. Предвозвѣстники эпохи возрожденія въ области философіи. Мистическое теченіе. 2. Вліяніе естественной науки. 3. Три основныя идеи эпохи возрожденія. 4. Безконечность міра. Богъ — безконечное высшаго порядка (Николай Кузанскій). 5. Идея развитія и микрокосма (Парацельзъ). 6. Идея индивидуальной самостоятельности и постепенной послѣдовательности существъ (Джордано Бруно). 7. Переходъ къ послѣдующему періоду 118

Б. Второй періодъ: періодъ борьбы міросозерцаній.

§ 21. **Общій характеръ эпохи возрожденія наукъ.** 1. Борьба противъ физики Аристотеля. 2. Абстрактное и эмпирическое направленія внутри естественной науки. Кеплеръ и Галилей. 3. Перенесеніе этихъ направленій въ философію. Возникновеніе взаимно-враждующихъ міросозерцаній 125
§ 22. **Индуктивная и дедуктивная философія.** а) *Философія Бэкона.* 1. Novum Organon Бэкона. 2. Его энциклопедія наукъ. Утилитаристическая точка зрѣнія 127
б) *Картезіанская философія.* 3. Ученіе Декарта о прирожденныхъ идеяхъ. 4. Происхожденіе этого ученія и слѣдствія, вытекающія изъ него. 5. Философія природы Декарта. 6. Его психологія и этика. 130
в) *Матеріализмъ и картезіанская школа.* 7. Ѳома Гоббсъ. Возникновеніе новаго матеріализма и сенсуализма. 8. Его ученіе о государствѣ. 9. Его этика. 10. Возрожденіе философіи Эпикура у Гассенди. 11. Картезіанская школа. Окказіонализмъ и мистицизмъ. 12. Противоположность матеріализма и спиритуализма 135

В. Третій періодъ: періодъ догматическихъ системъ.

§ 23. **Ученіе о субстанціи Спинозы.** 1. Общій характеръ догматическихъ системъ. 2. Историческія основы спинозизма. 3. Предпосылки его. Единство и безконечность субстанціи. 4. Разрѣшеніе проблемы взаимодѣйствія и проблемы познанія. 5. Ученіе объ аффектахъ, этика и философія религіи. 6. Трансцендентно-религіозный характеръ спинозизма 140
§ 24. **Эмпирическая философія Локка.** 1. Оспариваніе имъ прирожденныхъ идей. Эмпирическое пониманіе понятія «идея». 2. Ощущеніе и рефлексія. Первичныя и вторичныя качества. 3. Субстанціи, модусы и отношенія. 4. Практическая философія Локка. 5. Догматизмъ его. Религіозное свободомысліе 145

стран.

§ 25. **Монадологія Лейбница.** 1. Лейбницева критика ученія о познаніи Локка. 2. Принципы монадологіи. 3. Отношеніе ея къ ученію объ идеяхъ и къ эмпиризму Локка. 4. Теорія познанія. 5. Философія природы Лейбница. 6. Его психологія. 7. Теологія и этика. 8. Общій характеръ системы, ея отношеніе къ системѣ Спинозы 149

§ 26. **Философія просвѣщенія и ея противники.** 1. Общій характеръ эпохи просвѣщенія. 2. Просвѣщеніе въ Англіи 157
а) *Эмпиризмъ и идеализмъ Беркли.* 3. Зависимость отъ Локка. 4. Теорія познанія Беркли. Его метафизика 159
б) *Французское просвѣщеніе.* 6. Развитіе матеріализма. 7. Руссо. 8. Зарожденіе позитивизма 161
в) *Критическій скептицизмъ Давида Юма.* 9. Общее историческое положеніе Юма. 10. Теорія познанія и мораль 163
г) *Нѣмецкое просвѣщеніе и философія чувства.* 11. Эклектическій догматизмъ Вольфа. Популярная философія. 12. Философія чувства . 164

Г. Четвертый періодъ: періодъ критической философіи и зарождающагося вліянія наукъ духа.

§ 27. **Критическая философія Канта.** 1. Теорія познанія Канта. 2. Отношеніе его системы къ предшествующимъ. 3. Знаніе и вѣра, познаніе и воля. Отношеніе сверхчувственной природы человѣка къ чувственной 165

§ 28. **Философія XIX столѣтія.** 1. І. Г. Фихте. 2. Натурфилософія Шеллинга. 3. Система Гегеля. 4. Общее значеніе философіи Гегеля. 5. Гербартъ. 6. Шопенгауеръ. 7. Позитивизмъ. 8. Философія настоящаго времени. 9. Задача научной философіи 169

ТРЕТІЙ ОТДѢЛЪ.

Главныя философскія направленія.

§ 29. **Три основныхъ проблемы философіи.** 1. Отношеніе общаго развитія философіи къ исторіи особенныхъ проблемъ. 2. Отношеніе трехъ главныхъ проблемъ философіи къ инымъ ея задачамъ 182

I. Направленія теоріи познанія.

А. Эмпиризмъ.

§ 30. **Наивный эмпиризмъ.** 1. Отношеніе эмпиризма вообще къ раціонализму и критицизму. 2. Формы эмпиризма. 3. Общая характеристика наивнаго эмпиризма. 4. Различіе призрака отъ бытія въ непосредственномъ воспріятіи. 5. Бытіе и призракъ въ ученіяхъ древнихъ космологовъ. 6. Позднѣйшіе космологи и наивно эмпирическая теорія воспріятія 183

§ 31. **Разсудочный эмпиризмъ.** 1. Новая естественная наука и ученіе Локка о первичныхъ и вторичныхъ качествахъ. 2. Тѣсная связь съ механическимъ міросозерцаніемъ. 3. Гносеологическое обоснованіе Локкомъ различія качествъ. Переходъ къ чистому эмпиризму 188

стран.

§ 32. Чистый эмпиризмъ. 1. Эмпирическій интуиціонизмъ (Беркли). 2. Сенсуализмъ (Кондильякъ). 3. Теорія, основывающаяся на вѣрѣ (Юмъ). 4. Сведеніе понятій субстанціальности и причинности къ ихъ чисто эмпирическому содержанію. 5. Негодность этой теоріи. 6. Новая физіологія и принципъ специфическихъ чувственныхъ энергій. 7. «Феноменализмъ» новѣйшей естественной науки. 8. Принципъ «экономіи мышленія». Попытки философіи «чистаго опыта» . 191

Б. Раціонализмъ.

§ 33. Апріоризмъ. 1. Три формы раціонализма. 2. Апріоризмъ, какъ наивный способъ мысли. 3. Элеаты и Гераклитъ. Скептицизмъ какъ переходное явленіе. 4. Платоновское ученіе о познаніи. 5. Эмпирическіе элементы въ платоновскомъ апріоризмѣ. 6. Формальные принципы Аристотеля. 7 Произвольныя фантастическія конструкціи въ стоицизмѣ и неоплатонизмѣ 201

§ 34. Онтологизмъ. 1. Зародыши онтологизма въ діалектикѣ Платона. Происхожденіе онтологизма изъ теологическаго и математическаго умозрѣнія. 2. Ансельмъ Кентерберійскій и онтологическое доказательство бытія Бога. 3. Упадокъ онтологизма въ позднѣйшій періодъ схоластики. 4. Психологическое преобразованіе онтологизма Декартомъ: прирожденныя идеи. 5. Математическая очевидность и понятіе интуитивнаго познанія. 6. Понятіе, очевидное само по себѣ. 7. Понятіе субстанціи у Спинозы. 8. Адэкватное и неадэкватное познаніе. 9. Умѣренный онтологизмъ Лейбница. 10. Вырожденіе онтологизма въ эклектическій догматизмъ 206

§ 35. Панлогизмъ. 1. Обоснованіе новаго діалектическаго метода у Фихте. 2. Отношеніе къ онтологизму и къ діалектикѣ Платона. Постулатъ единства мышленія и бытія. 3. Проведеніе панлогизма у Гегеля. 4. Критика панлогическаго метода. 5. Переходъ раціонализма въ эмпиризмъ. 6. Новѣйшія онтологическія и апріористическія направленія 216

В. Критицизмъ.

§ 36. Отрицательный критицизмъ или скептицизмъ. 1. Общая точка зрѣнія критицизма. Отрицательная и положительная форма его. 2. Общій обзоръ развитія скептицизма. 3. Зенонъ-элеатъ и Кратилъ изъ школы Гераклита. 4. Софистика. Пирронизмъ. 5. Скептицизмъ въ услуженіи у религіозной мистики. 6. Односторонній скептицизмъ: скепсисъ Декарта и Давидъ Юмъ 223

§ 37. Позитивный критицизмъ или критицизмъ въ собственномъ смыслѣ слова. 1. Развитіе критицизма. 2. Три главныхъ вопроса критической теоріи познанія. 3. Вещество и форма познанія. Формы созерцанія и категоріи. 4. Отношеніе этихъ элементовъ при дѣйствительномъ актѣ познанія. 5. Границы познанія. 6. Идеи разума, какъ практическіе постулаты. 7 Значеніе кантовской теоріи познанія и критическія возраженія противъ нея 227

II. Метафизическія направленія.

§ 38. Три основныя метафизическія направленія. 1. Отношеніе гносеологическихъ къ метафизическимъ направленіямъ. 2. Философская метафизика и метафизическіе элементы въ спеціальныхъ наукахъ. 3. Субстанція, матерія и душа какъ основныя метафизическія понятія. 4. Матеріализмъ, идеализмъ, реализмъ 232

СТРАН.

А. Матеріализмъ.

§ 39. **Дуалистическій матеріализмъ.** 1. Происхожденіе дуалистическаго матеріализма. 2. Три фактора примитивнаго матеріализма. 3. Атомистика Демокрита. 4. Стоицизмъ и эпикуреизмъ. Матеріализмъ у неоплатониковъ и въ начальный періодъ христіанской философіи. 5. Новая естественная наука. Переходъ къ монистическому матеріализму 235

§ 40. **Монистическій матеріализмъ.** 1. Замѣна атомистической теоріи теоріею круглыхъ тѣлецъ: Гоббсъ и Декартъ. 2. Новая механическая теорія воспріятія. 3. Антиматеріалистическія теченія въ новой естественной наукѣ и въ философіи. 4. Различіе механическаго и психофизическаго матеріализма. 5. Новый физіологическій и соціологическій матеріализмъ. 6. Современная френологія и матеріалистическая психологія. 7. Общій выводъ 239

Б. Идеализмъ.

§ 41. **Объективный идеализмъ.** 1. Общее отношеніе идеализма къ матеріализму и реализму. 2. Основы идеализма въ народной религіи и въ древней философіи. 3. Три довода Платона. 4. Общій характеръ ученія объ идеяхъ Платона. 5. Примѣненіе ея принциповъ къ рѣшенію космологическихъ, психологическихъ и этическихъ проблемъ. 6. Упадокъ платонова идеализма. Отголоски его въ позднѣйшей греческой философіи. 7. Мысли Платона въ христіанской философіи. 8. Разложеніе христіанскаго идеализма въ схоластикѣ. 9. Идеализмъ эпохи возрожденія. 10. Декартово понятіе души и ученіе объ идеяхъ въ ихъ вліяніи на идеализмъ новаго времени. 11. Монадологія Лейбница: индивидуализмъ и теизмъ. 12. Общее положеніе монадологической системы 247

§ 42. **Субъективный идеализмъ.** 1. Эмпирико-психологическая точка зрѣнія Беркли. 2. Различіе бытія и призрака, переходъ въ пантеистическую метафизику. 3. Отношеніе субъективнаго идеализма къ другимъ направленіямъ. 4. Переходъ къ трансцендентальному идеализму . 260

§ 43. **Трансцендентальный идеализмъ.** 1. Отношеніе къ объективному и субъективному идеализму. Значеніе практическихъ постулатовъ. 2. Преобразованіе понятій апріорнаго и эмпирическаго познанія Кантомъ. 3. Панлогистическія системы: идеалъ-реализмъ (Фихте, Шеллингъ, Гегель). 4. Переходъ идеализма въ реализмъ. 5. Значеніе идеалъ-реализма 263

В. Реализмъ.

§ 44. **Дуалистическій реализмъ.** 1. Общее отношеніе къ идеализму и матеріализму. 2. Аристотелева метафизика. 3. Аристотелевская схоластика. 4. Философія Декарта 269

§ 45. **Монистическій реализмъ.** 1. Переходъ картезіанскаго дуализма въ спинозовское ученіе о субстанціи. 2. Трансцендентный характеръ реализма Спинозы. 3. Дальнѣйшее преобразованіе кантовскаго ученія о вещи въ себѣ въ реалистическомъ духѣ. 4. Интеллектуализмъ и индивидуализмъ Гербарта. 5. Волюнтаристическій универсализмъ Шопенгауера. 6. Взглядъ на будущее развитіе реализма . 273

СТРАН.

III. Этическія направленія.

§ 46. Общій обзоръ этическихъ направленій и ихъ развитія. 1. Отношеніе къ гносеологическимъ и метафизическимъ направленіямъ. 2. Вопросъ о мотивахъ и цѣляхъ поступковъ: античная и новая этика. 3. Обоснованіе этики у Сократа. 4. Трансцендентная и имманентная мораль (Платонъ и Аристотель). Главныя формы моральныхъ системъ и ихъ развитіе въ этикѣ новаго времени 281

§ 47. Гетерономныя моральныя системы. 1. Происхожденіе гетерономной морали и условія ея возрожденія. 2. Религіозная гетерономія. 3. Политическая гетерономія. Соединеніе обѣихъ въ «переоцѣнкѣ всѣхъ цѣнностей». 4. Недостатки всякой гетерономной морали . . 286

§ 48. Трансцендентныя моральныя системы. 1. Переходное положеніе трансцендентной морали. Двѣ ея формы. 2. Трансцендентный интеллектуализмъ Платона. 3. Измѣненіе его подъ вліяніемъ христіанскаго міросозерцанія. Интуиціонизмъ новой философіи. 4. Волюнтаристическая форма трансцендентной морали: императивизмъ, и мистицизмъ Канта 290

§ 49. Имманентныя моральныя системы. 1. Ученіе о добродѣтели и ученіе о благахъ. Ригоризмъ и эвдемонизмъ въ античной философіи. Принципъ золотой середины (Аристотель). 2. Главныя направленія новой этики: эгоизмъ и альтруизмъ, индивидуализмъ и универсализмъ или эволюціонизмъ, субъективная и объективная формы послѣдняго. 3. Эгоистическая мораль. 4. Альтруистическая мораль: разсудочная и основанная на чувствѣ. 5. Универсалистическія системы. Утилитаризмъ и объективный эволюціонизмъ. 6. Общій пересмотръ 295

Указатель именъ 302

Указатель терминовъ 305

Предисловіе.

Настоящее введеніе въ философію составилось изъ лекцій, которыя авторъ читалъ въ теченіе цѣлаго ряда лѣтъ въ лейпцигскомъ университетѣ. Чтеніе лекцій, обсуждающихъ строго-опредѣленный матеріалъ для начинающихъ, обычно доставляетъ, въ чемъ убѣдилъ меня долголѣтній опытъ, самому лектору удовлетвореніе, позволяющее ему приспособить обсуждаемый матеріалъ для слушателей, только до тѣхъ поръ, пока онъ чувствуетъ въ себѣ склонность каждый разъ вновь преобразовывать его въ цѣломъ или, по крайней мѣрѣ, въ отдѣльныхъ частяхъ. Если эта склонность начинаетъ пропадать, то, быть-можетъ, онъ долженъ признать данное явленіе за признакъ того, что въ настоящее время ему цѣлесообразно или вообще оставить обсуждаемый предметъ, или начать его изслѣдовать по новому, вполнѣ отличному отъ прежняго, плану. Въ этихъ-то видахъ я, прочитавъ, по моему предположенію, эти лекціи въ послѣдній разъ, и предаю ихъ гласности въ ихъ существенномъ содержаніи и въ главныхъ моментахъ развитія мысли. Онѣ никогда не излагались въ такомъ видѣ, въ какомъ изложены въ данной книгѣ. Ибо на дѣлѣ онѣ представляютъ собою записки, составленныя мною уже *послѣ* чтенія лекцій въ послѣдній семестръ, причемъ, естественно, въ письменномъ изложеніи отбрасывалось многое, что могло быть полезнымъ въ живой рѣчи, и, наоборотъ, здѣсь тамъ-и-сямъ потребовались сравнительно съ устными лекціями дополнительныя объясненія.

Свѣдущій читатель легко замѣтитъ, что планъ и цѣль настоящаго введенія въ философію въ существенномъ отличается отъ весьма цѣнныхъ, вышедшихъ за послѣдніе годы подъ тѣмъ же названіемъ, работъ Паульсена, Кюльпе и Іерузалема. Въ то время, какъ перечисленныя произведенія то въ видѣ изложенія собственныхъ воззрѣ-

ній, то преимущественно въ формѣ критическаго освѣщенія различныхъ точекъ зрѣнія, главнымъ образомъ даютъ изображеніе настоящаго состоянія философіи, данное произведеніе исключительно избираетъ историческій путь. Оно стремится показать, какъ возникли сама философія и философскія проблемы съ цѣлью черезъ это подготовить къ систематическому изученію этой науки въ ея настоящемъ положеніи. При этомъ эта книга, несмотря на свой въ основныхъ чертахъ историческій характеръ, избѣгаетъ ближе касаться той стороны исторіи философіи, которая, по мнѣнію автора, составляетъ ея специфическую особенность, именно, отношенія къ развитію научнаго мышленія вообще, какъ оно проявляется въ исторіи положительныхъ наукъ. Это отношеніе остается здѣсь на заднемъ планѣ или только выдвигается въ общихъ штрихахъ для того, чтобы яснѣе оттѣнить внутреннюю связь философскаго развитія мысли и черезъ это будущія задачи философіи. Напротивъ того, настоящее «введеніе» принципіально исключаетъ изъ своей области все то, что принадлежитъ философіи, какъ цѣльной системѣ міросозерцанія, или ея отдѣльнымъ дисциплинамъ. Оно желаетъ вести только до порога философіи, но само отказывается переступить черезъ этотъ порогъ настолько, по крайней мѣрѣ, насколько слѣдствія, извлеченныя относительно будущаго изъ до сихъ поръ добытаго и достигнутаго, не принуждаютъ его непроизвольно переступить черезъ поставленную границу

Здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что настоящая книга не претендуетъ быть введеніемъ во всякую возможную философію. Скорѣе даже избранный ею историческій путь вынуждаетъ оставить внѣ разсмотрѣнія направленія, уже устраненныя ходомъ развитія мысли. Помимо этого я охотно признаюсь, что считаю прямо невозможнымъ какъ въ наукѣ, такъ и въ жизни указывать кому-либо дорогу къ неизвѣстной ему цѣли. Въ этомъ смыслѣ настоящее сочиненіе можно разсматривать не просто какъ оріентированіе въ задачахъ, развитіи и основныхъ проблемахъ философіи вообще, но спеціально какъ историческую и критическую подготовительную работу къ такому изученію философіи, которое центръ тяжести полагаетъ въ связь философіи съ положительными науками. Поэтому я и надѣюсь, что она окажется полезной для читателей, обычно занимающихся

положительными науками, при разрѣшеніи ими всеобщихъ гносеологическихъ, метафизическихъ и этическихъ вопросовъ.

Литературные указатели, прибавленные мною къ отдѣльнымъ параграфамъ или отдѣламъ, не претендуютъ на полноту. Но мнѣ казалось, въ интересахъ начинающихъ, именно и желательно привести, по крайней мѣрѣ, главные источники и историческіе труды, въ которыхъ они могутъ найти болѣе подробную разработку того, относительно чего я долженъ былъ ограничиться только намекомъ. При этомъ во избѣжаніе повтореній я распредѣлилъ литературные указатели такимъ образомъ, что перечисленіе важнѣйшихъ историко-философскихъ изслѣдованій приложены мною къ отдѣлу объ историческомъ развитіи философіи, а указатель сочиненій самихъ философовъ—къ отдѣлу о главныхъ философскихъ направленіяхъ *)

Лейпцигъ, мартъ 1901 г.

В. Вундтъ.

---

*) Въ настоящемъ переводѣ заглавія книгъ приведены на тѣхъ языкахъ, на которыхъ онѣ написаны, но заглавія книгъ, имѣющихся въ переводѣ на русскій языкъ, приводятся въ русскомъ переводѣ.

Ред.

ПЕРВЫЙ ОТДѢЛЪ.

Задача и система философіи.

1. Задача философіи.

§ 1. Опредѣленія философіи. 1. Разногласіе относительно проблемъ философіи и ихъ рѣшенія начинается уже при самомъ вступленіи въ эту науку съ вопроса: *что такое философія вообще?* Ибо этотъ вопросъ сами философы рѣшаютъ весьма различно. Платонъ опредѣляетъ философію какъ «познаніе сущаго» или «вѣчнаго и непреходящаго». Аристотель видитъ въ ней изслѣдованіе о «причинахъ и принципахъ вещей». Какъ studium sapientiae характеризуетъ ее Лейбницъ, сравнивая ее при этомъ съ деревомъ, корень котораго — метафизика, наука о принципахъ, а вѣтви—спеціальныя отрасли знанія. Фихте даетъ философіи имя «наукословіе». Онъ желаетъ этимъ указать, что она не только всеобщая наука, но также предпосылка всякаго спеціальнаго знанія. Гегель, наконецъ, называетъ философію просто «обдуманнымъ разсмотрѣніемъ предметовъ»,—выраженіе, указывающее на то, что изъ философіи должно быть исключено чисто эмпирическое изслѣдованіе фактовъ, и что она состоитъ въ движеніи чистой мысли. Въ противоположность этому Гербартъ опять выдвигаетъ необходимость для философіи предварительной работы прочихъ наукъ и считаетъ «обработку понятій» ея существенною задачею. Цѣль же этой обработки онъ видитъ въ устраненіи противорѣчій, которыя должны необходимо находиться въ понятіяхъ, обычно употребляемыхъ какъ въ жизни, такъ и въ спеціальныхъ научныхъ изслѣдованіяхъ. Къ этимъ же опредѣленіямъ, наконецъ, можно также присоединить еще опредѣленіе Огюста Конта, несмотря на его, въ прочихъ отношеніяхъ несогласную съ вышеприведенными, точку зрѣнія,—Огюста Конта, который, играя словами, называетъ философію дисциплиной, спеціализирующейся на изученіи научныхъ обобщеній.

2. Если приведенныя опредѣленія философіи, несмотря на свои различія, въ существенныхъ чертахъ всѣ сходятся въ стремленіи гарантировать философіи, въ противовѣсъ спеціальнымъ наукамъ, содержаніе, охватывающее всю совокупность человѣческаго знанія, то *второе*, противоположное данному, теченіе, проявившееся преимущественно въ англійской опытной философіи, пытается ограничить задачу послѣдней на общихъ, непосредственно примыкающихъ къ психологіи, вопросахъ о возникновеніи и условіяхъ *познанія*, а также о мотивахъ и цѣляхъ человѣческихъ *дѣйствій*. Между тѣмъ какъ поборники перваго направленія стремятся придать философіи самый всеобщій характеръ и нерѣдко поставить ее во главѣ всѣхъ наукъ,—представители второго теченія, по примѣру Локка и Юма, наоборотъ, видятъ ея задачу въ разработкѣ *ученія о познаніи* и *теоріи морали*, посредствомъ которыхъ она должна приходить на помощь наукѣ и жизни скорѣе въ качествѣ служанки, чѣмъ въ качествѣ повелителя. Близко ко второму теченію примыкаетъ еще направленіе, допускающее существованіе философіи, какъ всеобщей науки, но вмѣстѣ съ тѣмъ ограничивающее ея сферу тѣми отраслями знанія, которыя послѣднее основаніе для объясненія ищутъ въ фактахъ человѣческаго сознанія. Съ точки зрѣнія представителей подобнаго направленія философія должна быть опредѣлена, какъ *всеобщая наука духа*, цѣль которой — установить отношеніе психологіи съ историческими и систематическими науками духа. Обсужденіе же естественно-научныхъ проблемъ должно лежать совершенно внѣ ея сферы и подлежать вѣдѣнію самой естественной науки или всеобщему ученію о природѣ. Представители этого направленія—психологи, какъ, напримѣръ, Эдуардъ Бенеке и въ новѣйшее время Ф. Липпсъ.

3. Между тѣмъ какъ приведенныя направленія, какъ бы они ни различались другъ отъ друга, въ концѣ концовъ, всѣ сходятся въ пониманіи задачи философіи какъ *теоретической*, черезъ разрѣшеніе которой дополняются и расширяются области прочихъ наукъ,—съ раннихъ временъ существуетъ еще одно направленіе, по которому проблема философіи скорѣе должна быть *практической*, не имѣющей почти ничего общаго съ теоретическимъ изслѣдованіемъ вещей или пользующейся имъ только въ качествѣ побочнаго вспомогательнаго средства. По мнѣнію представителей этого направленія, философія не теорія науки, а ученіе о благахъ. Не міръ знанія, но *міръ благъ*—ея царство. *Что хорошо*, а не что истинно — кардинальный вопросъ, около котораго вращается философія. Въ отношеніи этихъ двухъ вопросовъ вмѣстѣ съ тѣмъ заключается отношеніе философіи къ прочимъ наукамъ.

Само по себѣ это практическое пониманіе философіи, по крайней

мѣрѣ, столь же старо, какъ и теоретическое; даже оно древнѣе, если придавать значеніе полумиѳическому преданію грековъ, по которому исторія греческой философіи начинается съ изреченій семи мудрецовъ: вѣдь эти изреченія не заключаютъ въ себѣ никакого теоретическаго ученія, а только житейскія правила и сужденія о тѣхъ благахъ, которыя придаютъ жизни смыслъ и значеніе. Позднѣе практическое значеніе философіи выступаетъ у Сократа въ противовѣсъ предшествующему космологическому теченію. Подъ вліяніемъ Сократа это практическое направленіе красною нитью проходитъ во всей послѣдующей греческой философіи то въ формѣ исключительно господствующаго направленія, то въ качествѣ сопровождающаго теоретическое. Также и въ новѣйшей наукѣ оно никогда совершенно не исчезало. Такъ, еще въ нѣмецкой философіи XVIII вѣка для наименованія философіи съ особенною любовью пользуются словомъ «міровая мудрость», понимая подъ этимъ практическое разсмотрѣніе міра, при которомъ преимущественное вниманіе обращается на правильное критическое изслѣдованіе жизненныхъ благъ. Въ недавнее прошлое, въ противоположность теоретическимъ задачамъ положительной науки, выдвинулось подобное же теченіе только въ иномъ видѣ: не въ міровой мудрости въ смыслѣ XVIII вѣка, не въ рефлектирующемъ ученіи о добродѣтеляхъ и почерпнутыхъ отсюда предписаніяхъ для дѣйствій видѣло оно сущность философіи, а въ правильной оцѣнкѣ *цѣнности*, которою обладаютъ существованіе вообще и его отдѣльныя блага. Нерѣдко сюда присоединяется также тенденція реформировать ходячіе взгляды. Въ этомъ смыслѣ Шопенгауеръ и послѣ него Фр. Ницше или, съ иной точки зрѣнія, Лотце понимаютъ проблему философіи одновременно, какъ теоретическую и практическую, причемъ, очевидно, послѣдней они придаютъ большее значеніе. Наконецъ, еще рѣшительнѣе нѣкоторые новѣйшіе философы и теологи пытаются опредѣлить, опираясь на практическую часть ученія Канта и Фихте, философію какъ ученіе о благахъ или цѣнностяхъ.

4. Оба направленія, теоретическое и практическое, не находятся однако въ абсолютной противоположности другъ къ другу. Это обнаруживается прежде всего въ томъ, что наиболѣе вліятельныя въ исторіи философскія системы одновременно стремятся къ обѣимъ цѣлямъ: онѣ желаютъ быть научною системою, но онѣ также стремятся создать удовлетворительное міросозерцаніе, правильную оцѣнку жизни и ея благъ. Впереди всѣхъ въ этомъ отношеніи стоитъ философія, оказавшая сильнѣйшее вліяніе на послѣдующія времена,—*платоновская*. Она даетъ системѣ науки своего времени всеохватывающее единство; вмѣстѣ съ тѣмъ ея послѣдняя цѣль—выработка міросозерцанія, которое возвышало бы человѣка надъ нуждами и житейскими напа

стями и въ то же время удовлятворяло бы его религіознымъ потребностямъ. И во всѣхъ великихъ системахъ послѣдующаго времени отъ Аристотеля до Канта и Гегеля можно замѣтить ту же двойную цѣль. При взглядѣ на эти, объединенныя во всякой философской системѣ, цѣли можно утверждать, что хотя философскія направленія сильно расходятся въ опредѣленіи *задачи* философіи, за то относительно *цѣли* этой едва ли когда-нибудь могло существовать сомнѣніе. Эта цѣль состоитъ вообще въ *выработкѣ общаго міросозерцанія, которое должно удовлетворять требованіямъ нашего разума и потребностямъ нашей души*. Разсматриваютъ ли философію какъ научную систему, существующую сама собою, или какъ послѣдній итогъ знаній, собранныхъ въ спеціальныхъ наукахъ; ограничиваютъ ли ея задачу на изслѣдованіи общихъ психологическихъ основъ знанія и дѣйствованія или опредѣляютъ ее какъ «ученіе о благахъ», «науку о цѣнности»,—всегда эти двойная цѣль философскаго изслѣдованія сохраняется въ своихъ существенныхъ чертахъ. Какъ бы чисто-теоретически ни пытались понять проблему философіи, однако при попыткѣ ея разрѣшенія неизбѣжно возникаетъ вопросъ объ ея практическомъ значеніи. Или какъ бы ни велика была склонность свести значеніе философской проблемы вполнѣ къ практической сторонѣ, сама оцѣнка цѣнности нуждается въ обоснованіи, которое со своей стороны опять-таки необходимо покоится на всеобщихъ теоретическихъ предпосылкахъ.

5. То обстоятельство, что, несмотря на подобное согласіе всѣхъ философскихъ направленій относительно цѣли философіи, они всѣ сильно расходятся въ опредѣленіи ея задачи, коренится вообще въ двухъ причинахъ: во-первыхъ, на *исторической* обусловленности, которой подчинена философія вмѣстѣ со всѣми другими науками, и, во-вторыхъ, въ *всеобщности* и связанной съ этимъ *неопредѣленности ея цѣли*. Обѣ причины взаимно восполняютъ другъ друга, такъ какъ всеобщность цѣли усиливаетъ вліянія, которыя оказываетъ на философскіе взгляды смѣна историческихъ условій. Рядомъ съ этимъ въ каждый историческій періодъ возникаютъ еще противоположныя стремленія, находящія свое выраженіе въ отклоняющихся и враждующихъ другъ съ другомъ міросозерцаніяхъ. Поэтому *борьба міросозерцаній* есть процессъ, неизбѣжно сопровождающій историческое развитіе философіи и для нея пріобрѣтающій несравненно большее значеніе, чѣмъ споръ о разрѣшеніи проблемъ въ отдѣльныхъ областяхъ науки.

Двойная обусловленность постановки философской проблемы въ зависимости отъ историческаго развитія научнаго знанія и смѣны различныхъ практическихъ взглядовъ на жизнь, видна уже изъ того, что въ *цѣли* философіи, какъ мы ее пытались формулировать, содер-

жатся *двѣ цѣли: теоретическая*, чисто интеллектуальная, коренящаяся въ стремленіи нашего разума къ единству и связности знанія, и *практическая*, принадлежащая къ чувственной сторонѣ нашей душевной жизни и стремящаяся къ міросозерцанію, идущему навстрѣчу нашимъ субъективнымъ желаніямъ. Такъ какъ здѣсь встрѣчаются два мотива—*логическій* и *этическій*, то, само собою понятно, въ извѣстное время на первый планъ можетъ выступить одинъ, а въ другое время—другой мотивъ, или они могутъ выступить одновременно, борясь другъ съ другомъ. При такихъ-то условіяхъ и могутъ возникнуть весьма различные взгляды на сущность философіи, на ея содержаніе. Ибо большею частью этическій мотивъ также посягаетъ на теоретическое разсмотрѣніе вещей и увлекаетъ его въ борьбу міросозерцаній. При этомъ, хотя онъ и принимаетъ внѣшнія, частью даже измѣняющіяся подъ условіями времени, формы, однако въ своихъ существенныхъ свойствахъ онъ мало подверженъ вліянію временъ. Но зато тѣмъ болѣе измѣняется *логическій* мотивъ, который, будучи часто оттѣсняемъ на задній планъ практическими тенденціями, всегда опять вновь и вновь появляется среди нихъ. Ибо, если философія стремится быть всеобщей системой познанія, то она вступаетъ въ непрерывныя отношенія къ общему содержанію *частныхъ наукъ*, которое непрерывно развивается въ зависимости частью отъ всеобщаго прогресса познанія, частью отъ измѣнчивости интересовъ, которые возбуждаютъ къ себѣ то тѣ, то другія области знанія. Эти отношенія необходимо опять дѣйствуютъ также на пониманіе философіи въ данное время. Такимъ образомъ для насъ это понятіе вездѣ является продуктомъ *двухъ* факторовъ, изъ которыхъ одинъ покоится на общемъ состояніи наукъ извѣстнаго времени и находитъ свое выраженіе въ *теоретической* задачѣ философіи, а другой живетъ во всѣхъ наиболѣе общихъ историческихъ условіяхъ, опредѣляющихъ этическіе взгляды на жизнь въ данное время и взгляды отдѣльныхъ философовъ. Первый изъ этихъ факторовъ естественно общъ всѣмъ философскимъ системамъ опредѣленнаго періода, хотя онѣ, конечно, могутъ отражать его научный характеръ съ различными оттѣнками; съ теченіемъ времени онъ измѣняется, развиваясь одновременно съ общимъ развитіемъ научнаго знанія. Второй, наоборотъ, въ извѣстномъ смыслѣ присущъ всѣмъ временамъ; онъ во всякое время раздѣляетъ философскіе взгляды на враждующія направленія, которыя потомъ въ опредѣленные періоды, въ зависимости отъ общаго состоянія культуры, опять пріобрѣтаютъ свою особенную окраску. Такимъ образомъ, съ одной стороны, въ непрерывномъ развитіи философскихъ міросозерцаній, а, съ другой стороны, въ вѣчной борьбѣ ихъ изъ-за всеобщихъ вопросовъ, касающихся значенія и цѣнности жизни, выражается *двойное* отношеніе

философіи къ совокупности духовныхъ интересовъ: ея отношеніе къ *наукѣ* и ея отношеніе къ *жизни*. Обычно на первый планъ выдвигается то то, то другое отношеніе, что большею частью опять-таки зависитъ отъ условій времени. Въ общемъ болѣе простыя и ясныя отношенія представляетъ собою обусловленность философскихъ задачъ отъ достигнутой ступени *научнаго развитія;* она вмѣстѣ съ тѣмъ преимущественно и кладетъ свой отпечатокъ на историческое развитіе философіи. Напротивъ того, вліяніе *общаго* состоянія *культуры* на философію больше всего обнаруживается въ зависимости послѣдней отъ общаго практическаго міросозерцанія и его различныхъ направленій: религіозныя, соціальныя и политическія явленія, сами стоящія между собою въ разнообразныхъ отношеніяхъ, сообщаютъ временно господствующимъ философскимъ взглядамъ измѣняющійся характеръ.

6. Двойное отношеніе философіи къ духовнымъ интересамъ человѣка находитъ свое выраженіе также въ двухъ весьма различныхъ наименованіяхъ философіи: наукословіе и ученіе о благахъ. Въ качествѣ наукословія или всеобщей науки философія принимаетъ существенное участіе въ развитіи научнаго знанія. Здѣсь ея понятіе опредѣляется исключительно путемъ *логическаго* отграниченія ея задачи отъ задачъ прочихъ наукъ. Въ качествѣ ученія о благахъ философія принимаетъ главнѣйшее участіе въ развитіи взглядовъ на нравственную жизнь; въ этомъ случаѣ философія, поскольку, по крайней мѣрѣ, она всегда претендуетъ быть наукою и, слѣдовательно, оставаться въ согласіи съ общимъ научнымъ сознаніемъ, прежде всего стремится опредѣлить взаимное положеніе научнаго и *религіознаго* сознанія другъ по отношенію къ другу. Для обычнаго сознанія религія предвосхищаетъ оцѣнку жизни и ея благъ, поэтому философіи остается только изслѣдованіе post factum, которое, будетъ ли оно согласно съ религіознымъ міросозерцаніемъ или нѣтъ, всегда необходимо приходитъ съ нимъ въ соотношеніе.

Такимъ образомъ обѣ цѣли, связанныя всегда между собою въ философскихъ стремленіяхъ всѣхъ временъ, приводятъ, въ концѣ концовъ, къ *двумъ вопросамъ*, на основаніи которыхъ прежде всего и возможно полное опредѣленіе проблемы философіи:

1) Какъ относится задача философіи къ научнымъ задачамъ вообще и особенно къ задачамъ *положительныхъ спеціальныхъ наукъ?*

2) Какъ относится философія къ общему міросозерцанію, особенно къ той формѣ его, которая, вырастая непосредственно изъ практическихъ потребностей, повсюду предшествуетъ философіи,—къ *религіи?*

Литература. Платонъ. Республика, перев. Карпова, V. Аристотель. Метафизика, перев. Розанова. 1. Введеніе. Лейбницъ. De vita beata, 1 (изд. Эрдманна 72 г.). Fichte, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre.

Werke I, 38. Гегель. Энциклопедія философскихъ наукъ. перев. Чижова. Введеніе. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Einl., Werke I. Контъ. Курсъ положительной философіи I, лекція I. Локкъ. Опытъ о человѣческомъ разумѣ. Книга IV, глав. 12. Riehl, Ueber Begriff und Form der Philosophie. 1872. Der philosophische Kriticismus I, 1876. Beneke, Neue Grundlegung zur Metaphysik, 1822. Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens, Abschn. I, 1883. Лотце. Микрокосмъ, перев. Корша, I. Заключеніе; Metaphysik. Schluss. Исключительно какъ ученіе о благахъ опредѣляютъ философію: Döring, Philosophische Güterlehre, 1888. Kaftan, Das Christenthum und die Philosophie. 1895.

§ 2. Философія и наука. 1. Отвѣтъ на первый изъ двухъ вышенамѣченныхъ вопросовъ можетъ быть найденъ изъ разсмотрѣнія историческихъ измѣненій, которыя претерпѣло отношеніе философіи къ совокупности научнаго знанія. Этимъ путемъ можно убѣдиться, что положеніе философіи по отношенію къ другимъ наукамъ никогда не оставалось однимъ и тѣмъ же, но измѣнялось сообразно измѣняющимся потребностямъ. Вслѣдствіе этого понятіе философіи не есть нѣчто неизмѣнное; для насъ теперь оно иное, чѣмъ для болѣе раннихъ временъ, — пунктъ, который еще теперь очень часто не замѣчаютъ какъ философы, такъ и представители другихъ наукъ. Между тѣмъ это-то невниманіе и вызываетъ ложное представленіе о роли философіи среди другихъ наукъ.

2. Въ древности понятія философіи и науки, именно теоретической, вытекающей изъ чистаго стремленія къ знанію, вполнѣ совпадали. Въ этомъ смыслѣ Платонъ называетъ *пріобрѣтеніемъ знанія* — κτῆσις τῆς ἐπιστήμης — не только философію, въ другомъ мѣстѣ онъ прямо причисляетъ къ ней также и геометрію. Между сочиненіями Аристотеля, правда, находятся также спеціальныя изслѣдованія, которыя онъ самъ съ трудомъ причислилъ бы къ области чистой философіи, какъ, напримѣръ, изслѣдованія о частяхъ животныхъ и др., однако онъ едва ли смотрѣлъ на нихъ иначе, чѣмъ на предварительную работу и собраніе матеріаловъ для опредѣленныхъ философскихъ дисциплинъ. Напротивъ того, такія науки, какъ физика, политика, короче, всѣ, которыя схватываютъ болѣе широкія научныя области, безъ сомнѣнія школою Аристотеля причисляются къ философіи. Это отношеніе въ послѣдующее Александрійское время, конечно, претерпѣло незначительное измѣненіе въ той мѣрѣ, въ какой само научное изслѣдованіе болѣе спеціализировалось, и потому наступило бо́льшее раздѣленіе труда. Это однако не препятствовало тому, чтобы математики и филологи Александрійскаго времени постоянно причисляли себя къ опредѣленнымъ философскимъ школамъ и чтобы въ зависимости отъ принадлежности къ таковымъ стоической, перипатетической или академической опредѣлялось также и ихъ направленіе въ спеціальныхъ областяхъ.

3. Положеніе, которое философія занимала въ древности, сдѣлалось шаткимъ, когда христіанство воспользовалось ея выводами для своихъ цѣлей. Правда, христіанство также не могло обойтись безъ науки; однако знаніе имъ было подчинено вѣрѣ. Впрочемъ, форма подчиненія измѣнялась въ зависимости отъ условій времени. Въ первыя столѣтія языческая философія частью положительно, частью отрицательно помогала выработкѣ христіанскаго міросозерцанія и его постепенному формированію въ систему, разработанную по научному методу, положительно — чрезъ фактическое вліяніе, которое она оказывала на выработку догмъ христіанской церкви, отрицательно — чрезъ апологическія и полемическія непосредственно ею вызываемыя сочиненія. Позднѣе, въ расцвѣтъ схоластики, это отношеніе безусловнаго подчиненія уступило мѣсто *раздѣленію областей* религіи и философіи. Религіи, догмѣ было отведено болѣе высшее знаніе, познаніе сверхчувственнаго міра и божественнаго порядка, черезъ который устанавливается связь чувственнаго и сверхчувственнаго міровъ; наукѣ же — чувственный міръ со всѣмъ тѣмъ, что можетъ быть познано безъ помощи откровенія черезъ естественную силу разума. За исключеніемъ этого христіанскіе средніе вѣка сохранили перешедшее изъ древности единство философіи и науки. Это единство въ существенномъ строго поддерживалось въ той формѣ, въ которой оно было установлено философомъ, господствующимъ надъ средними вѣками, Аристотелемъ; и въ тѣ времена отъ ученаго требовалось знаніе всего содержанія науки при допущеніи однако до извѣстной степени раздѣленія научнаго труда. Надъ свѣтской наукою въ схоластической системѣ возвышалась однако теологія точно такъ же, какъ въ ученіи ея лучшаго представителя, Ѳомы Аквината, надъ четырьмя мірскими добродѣтелями древней философіи возвышались небесныя: вѣра, любовь и надежда. Теологія должна была работу свѣтской науки не только пополнять, но и воздѣйствовать на нее, сообщая ей направленіе. Въ средневѣковыхъ университетахъ въ ихъ стремленіи къ наукѣ въ чистомъ видѣ отразилось это единство философіи и науки. Они дѣйствительно universitates litterarum въ томъ смыслѣ, что въ нихъ изученіе общей науки, философіи, предшествуетъ какъ изученію теологіи, такъ и изученію отдѣльныхъ вѣтвей свѣтскаго знанія, которому также первоначально посвящало себя исключительно духовенство (клерики).

4. Такое положеніе дѣла измѣняется съ наступленіемъ новаго времени. Два условія содѣйствовали этому. Первое заключалось въ возрожденіи независимости мышленія, въ освобожденіи философіи отъ господства теологіи; второе — въ самостоятельности, которой снова, съ своей стороны, добились спеціальныя науки по отношенію къ философіи, и въ раздѣленіи, развивающемся въ зависимости отъ этого

научнаго труда. Подъ вліяніемъ перваго изъ этихъ условій философія пытается опять завоевать себѣ руководящее положеніе въ жизни и наукѣ. Второе условіе, напротивъ того, способствуетъ прогрессирующему обособленію ея отъ спеціальныхъ наукъ. Вмѣстѣ съ этимъ она сама собою пріобрѣтаетъ значеніе «scientia universalis», какъ называлъ ее Лейбницъ. Однако въ способѣ, какимъ философія пыталась разрѣшить эту свою задачу, все еще сказывается ея прежнее отношеніе къ теологіи: то новѣйшая философія, какъ и средневѣковая, подчиняется теологіи, то, напротивъ, оспариваетъ господство послѣдней. Сверхъ того обособленіе спеціальнаго научнаго труда отъ философіи вызвало то, что эта послѣдняя вмѣсто подчиненія теологіи, какъ было въ средніе вѣка, стала въ полную зависимость отъ опредѣленныхъ спеціальныхъ отраслей свѣтской науки: то на нее оказываютъ преобладающее вліяніе математика и естественныя науки, какъ это было въ XVII и XVIII столѣтіяхъ, то историческія науки духа, какъ это было преимущественно въ XIX столѣтіи.

5. Позднѣе, въ болѣе близкое къ намъ время, возникло даже сомнѣніе вообще въ правѣ философіи на существованіе. Уже при взглядѣ на постепенный ростъ спеціализаціи научнаго труда невольно зарождается подозрѣніе, что, по завершеніи этого процесса спеціализаціи, для общей науки, матери всѣхъ наукъ, не останется болѣе никакого дѣла, ибо всѣ задачи, рѣшеніе которыхъ нѣкогда принадлежало ей, подпадутъ теперь области спеціальныхъ дисциплинъ. Если нынѣ психологія, какъ болѣе или менѣе общепризнано, не есть уже болѣе философская наука въ собственномъ смыслѣ, а представляетъ собою спеціальную науку, подобную физикѣ, химіи или исторіи, то почему же намъ не допустить, что и этика или эстетика или философія права и религіи не могутъ присоединиться къ родственнымъ имъ спеціальнымъ наукамъ: этика — къ исторіи культуры и нравовъ, философія права — къ юриспруденціи, философія религіи — къ теологіи? А когда процессъ спеціализаціи достигнетъ указанныхъ размѣровъ, то вмѣстѣ съ этимъ логика или теорія познанія — единственно оставшееся содержаніе отъ прежней философіи — обратится въ спеціальную науку своего рода, которую едва ли можно будетъ сравнивать съ прежнею философіею. Этотъ взглядъ на настоящее и будущее философіи въ недавно минувшее время частью явно, частью незамѣтно достигъ довольно широкаго распространенія, что было весьма понятнымъ результатомъ фактически господствующаго отчужденія отъ философіи спеціальныхъ наукъ. Чего не знаютъ, безъ того обходятся. Спеціалистъ, углубившійся въ частныя изслѣдованія, для которыхъ онъ не нуждается ни въ какихъ вспомогательныхъ средствахъ, помимо лежащихъ внутри его спеціальной области, естественно

поэтому склоненъ считать излишнею такую общую науку, какъ философія. Удивительнѣе, конечно, то, что подобнаго рода взгляды находятъ почву даже въ самой философіи. Однако это явленіе опять-таки объясняется чувствомъ смиренія, вызваннымъ ходомъ развитія философскихъ системъ. Если разсматривать созданіе этихъ послѣднихъ, по примѣру Альберта Ланге, какъ «поэзію въ понятіяхъ», то легко также придти къ заключенію, что до сихъ поръ появившіяся системы уже исчерпали всѣ возможныя формы такого творчества. Поэтому, если то, что принадлежало философіи, по завершеніи процесса спеціализаціи, перейдетъ къ области спеціальныхъ наукъ, для нея не останется иного дѣла, какъ разсказывать свою собственную исторію. Подобное мнѣніе болѣе или менѣе часто защищаютъ историки философіи изъ школы *Гегеля*. Такъ какъ Гегель утверждалъ, что съ его системою развитіе философіи закончилось, то отсюда уже недалеко до мысли поставить исторію философіи на мѣсто того, что для болѣе раннихъ временъ было самою философіею.

6. Однако въ пользу такого пониманія философіи, какъ чисто исторической науки, въ настоящее время раздаются развѣ лишь отдѣльные голоса. Оно оказалось несостоятельнымъ съ двухъ сторонъ. Съ одной стороны, въ самой философіи возникло опять множество попытокъ найти въ спеціальныхъ научныхъ отрасляхъ, какъ-то въ теоріи познанія или этики, новыя точки зрѣнія, а также нѣтъ недостатка въ попыткахъ образованія новыхъ системъ, соотвѣтствующихъ измѣнившимся научнымъ условіямъ: для философіи такъ же мало, какъ и для какой-либо другой области, возможенъ застой. Съ другой стороны, однако—и это явленіе болѣе свойственно философіи нашего времени, чѣмъ философіи близкаго намъ прошлаго—вообще въ *спеціальныхъ* наукахъ пробуждается живая философская потребность. Въ математикѣ, естественной наукѣ такъ же, какъ въ исторіи, правовой наукѣ, въ ученіи объ обществѣ, въ искусствѣ и литературѣ, нынѣ не менѣе философствуютъ, чѣмъ въ дисциплинахъ, принадлежащихъ, по общему признанію, къ философіи: вѣдь занятія принципіальными вопросами, частью относящимися къ нѣсколькимъ различнымъ отраслямъ знанія, частью принадлежащими къ общимъ гносеологическимъ проблемамъ, все-таки должно назвать философствованіемъ. Въ такихъ, нынѣ болѣе распространенныхъ, чѣмъ прежде, среди спеціалистовъ философскихъ занятіяхъ прямо бьетъ въ глаза стремленіе, отнюдь не умаляя значенія философіи, поставить ее въ настоящее время въ существенно другое положеніе по отношенію къ другимъ наукамъ, сравнительно съ тѣмъ, какое она занимала раньше, именно въ древности и въ средніе вѣка. Если цѣнность философіи для древнихъ состояла въ томъ, что она заключала въ себѣ все содержаніе тео-

ретической, удовлетворяющей чисто познавательнымъ потребностямъ человѣка, науки, то, наоборотъ, можно сказать, ея цѣнность для нашего времени скорѣе сводится къ тому, что, на ряду съ постепеннымъ обособленіемъ спеціальныхъ наукъ и съ достиженіемъ ими самостоятельнаго положенія, она, идя навстрѣчу возникающему стремленію, становится *всеобщею* наукою, которая и должна заниматься разрѣшеніемъ проблемъ, не могущихъ вслѣдствіе ихъ всеобщности найти мѣсто въ какой-либо спеціальной наукѣ. Существованіе же такихъ проблемъ опять-таки потому необходимо, что раздѣленіе научнаго труда и возникающая отсюда спеціализація наукъ всегда до извѣстной степени остаются произвольными: проблемы одной спеціальной области наукъ связываются съ проблемами другой, а также существуютъ извѣстнаго рода общія проблемы, которыя могутъ быть разрѣшены только съ помощью результатовъ, добытыхъ независимо другъ отъ друга различными путями. Кромѣ того каждая наука восходитъ къ единству и связи познанія. Никакой результатъ не будетъ надежнымъ, пока онъ не будетъ приведенъ въ согласіе не только съ фактами своей области, но также и съ добытыми инымъ путемъ результатами. Это требованіе безпротиворѣчивой связи результатовъ научнаго изслѣдованія естественно не останавливается передъ границами спеціальной области научнаго труда: результаты различныхъ областей и общіе взгляды, въ нихъ господствующіе, должны также въ послѣдней инстанціи не противорѣчить другъ другу. Одни и тѣ же всеобщіе естественные законы имѣютъ значеніе и въ физикѣ, и въ химіи, и въ физіологіи, хотя условія, подъ которыми эти законы здѣсь примѣняются, могутъ быть неодинаковыми и потому сами законы могутъ спеціализироваться въ различномъ видѣ. Тѣ же самые мотивы человѣческихъ поступковъ, которые могутъ приниматься въ расчетъ въ исторіи, только подъ другой точкою изслѣдованія предполагаются въ политической экономіи, правовой наукѣ и наконецъ въ психологіи. Такимъ образомъ стремленіе нашего разума къ единству простирается сначала на сосѣднія научныя отрасли, а затѣмъ, въ силу непрерывной связи всего научнаго труда, и на болѣе отдаленныя отрасли. Никакая спеціальная дисциплина не можетъ вполнѣ отдѣлиться отъ общей системы человѣческаго познанія, и фундаментальнѣйшіе вопросы послѣдняго распространяются, въ концѣ концовъ, на всѣ отрасли научнаго познанія, или завися отъ добытыхъ въ этихъ послѣднихъ результатовъ, или оказывая на нихъ такое же вліяніе, какое оказываютъ вообще общіе принципы на спеціальные.

7. Если мы попытаемся эти отношенія, существующія первоначально между родственными, а потомъ прямо или косвенно и между отдаленными другъ отъ друга науками, свести къ ихъ послѣднимъ

основаніямъ, то здѣсь, въ концѣ концовъ, мы получимъ два такихъ основанія соотвѣтственно двумъ различнымъ направленіямъ стремленія нашего разума къ единству. Первое изъ этихъ состоитъ въ *всеобщности фундаментальныхъ научныхъ понятій*, второе—въ *общезначимости законовъ человѣческаго познанія*. Такъ понятія движенія, матеріи, силы или энергіи общи различнымъ естественнымъ наукамъ. Физика, химія, физіологія обработываютъ эти понятія, каждая съ своей точки зрѣнія и подъ нѣсколько измѣненными условіями. Еще шире объемъ понятій причины, субстанціи, цѣли: они проникаютъ во всѣ области опытнаго знанія, ибо тамъ, гдѣ дѣлается попытка установить какую-либо внутреннюю связь между фактами дѣйствительности, нужно вообще прибѣгать къ нимъ. Точно также дѣло обстоитъ съ *всеобщими законами познанія* и съ вопросами объ *объемѣ, границахъ и достовѣрности познанія*. Потребность къ разработкѣ этихъ вопросовъ сказывается тѣмъ сильнѣе, что спеціальныя науки предполагаютъ эти проблемы разрѣшенными, такъ какъ онѣ пользуются опредѣленными предварительными предпосылками, возникшими внутри нашего практическаго жизненнаго опыта, не подвергая ихъ научному изслѣдованію. Это основывается на томъ, что подобные вопросы лежатъ внѣ сферы спеціальныхъ наукъ и должны подпадать вѣдѣнію болѣе общей науки, имѣющей своимъ объектомъ законы человѣческаго познанія и всеобщія, связанныя съ ними, гносеологическія проблемы.

8. Изъ этого отношенія философіи къ совокупности прочихъ наукъ вытекаетъ опредѣленіе философіи, которое характеризуетъ ея положеніе въ современной системѣ науки и ея задачи: *философія есть всеобщая наука, имѣющая своею цѣлью соединить въ единую безпротиворѣчивую систему познанія, добытыя спеціальными науками, и свести всеобщіе употребляемые наукою методы и предпосылки познанія къ ихъ принципамъ.*

Однако если этою двойною задачею вполнѣ опредѣляется отношеніе философіи къ совокупности другихъ наукъ, то еще остается вполнѣ неопредѣленнымъ ея отношеніе ко второй области жизни, съ которою она вначалѣ стояла въ тѣсномъ взаимодѣйствіи, къ *религіи*.

Литература. А. Ланге. Исторія матеріализма, пер. Страхова. II. 4 отд. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III (Werke XV), p. 689: «Кажется, нынѣ міровому духу удалось отбросить отъ себя всякую чуждую ему объективную сущность и наконецъ понять себя, какъ абсолютный духъ... Это есть точка зрѣнія настоящаго времени, и съ этимъ закончень для нынѣшняго времени рядъ духовныхъ формъ». Куно Фишеръ. Исторія новой философіи I[2] и. 10: «Прогрессирующій процессъ развитія можетъ пониматься только въ прогрессирующемъ процессѣ познанія. Этотъ прогрессирующій процессъ развитія есть человѣческій духъ. Этотъ прогрессирующій процессъ познанія есть философія, какъ самосознаніе человѣческаго духа. Чѣмъ можетъ быть по отношенію къ объекту познаніе, желающее со-

отвѣтствовать ему, какъ не рядомъ разнообразныхъ системъ познанія, подобно объекту причастныхъ исторической жизни? Чѣмъ инымъ, слѣдовательно, можетъ быть философія, какъ не исторіею философіи». Къ тому же вопросу Вундтъ: Современныя задачи философіи («Знаніе», 1876 г., № 10).

§ 3. Философія и религія. 1. Отношеніе философіи къ религіи также измѣняется сообразно измѣненію историческихъ условій. Такъ какъ однако это отношеніе философіи къ религіи во всякое время сверхъ того бываетъ двоякимъ—оно можетъ быть дружественнымъ или враждебнымъ,—то отсюда возникаетъ прежде всего та *борьба міросозерцаній*, которая почти съ самаго начала вноситъ разладъ въ философію. Поэтому исторія философіи является не просто зеркаломъ научнаго развитія, но также представляетъ собою главнымъ образомъ поле борьбы религіозныхъ убѣжденій, въ различныя времена волнующихъ людей. Перенося эту борьбу въ область научнаго изслѣдованія, философія пріобрѣтаетъ важную культурную миссію насажденія научныхъ воззрѣній въ религіозной области: главнымъ образомъ черезъ ея посредство наука нынѣ вообще принимаетъ участіе въ развитіи религіознаго міросозерцанія. Такимъ образомъ отношеніе философіи къ религіи заключаетъ въ себѣ различные моменты, которые, измѣняясь съ теченіемъ времени, оказываютъ существенное вліяніе на измѣненіе характера самой философіи.

2. Въ философіи грековъ *противоположность къ политеизму народной религіи* прежде всего образуетъ характерную, нерѣдко выступающую далеко за научныя стремленія философовъ, черту: здѣсь философія съ ранняго времени выступаетъ борцомъ за монотеистическое міросозерцаніе. Въ ученіяхъ Платона и Аристотеля эта борьба достигаетъ высшаго пункта своего развитія: въ нихъ она связывается съ попыткою слить религіозное и научное міросозерцанія въ такое единство, чтобы послѣдній принципъ *научнаго* пониманія міра вмѣстѣ съ тѣмъ сталъ бы основою *религіознаго* міросозерцанія. Это стремленіе въ послѣдующія стадіи греческой философіи, у стоиковъ и эпикурейцевъ, отчасти вслѣдствіе упадка народной религіи, получаетъ новую форму: теперь уже большею частью стремятся не просто къ реформированію религіозныхъ воззрѣній, но *къ замѣнѣ* ихъ философіею. Однако это нисколько не повліяло въ существенномъ на отношеніе философіи къ религіи: оно остается попрежнему одностороннимъ въ томъ смыслѣ, что только философія оказываетъ свое вліяніе на религію, а не наоборотъ. Только въ эпоху упадка античной философіи, не безъ вліянія зародившихся христіанскихъ религіозныхъ идей, освободившихъ силы, противодѣйствующія языческой философіи, положеніе измѣняется: постепенно, наоборотъ, религія начинаетъ пріобрѣтать главенствующее значеніе, философія дѣлается ея служанкою. Даже по-

борники античной философіи, такъ какъ они пытались въ противовѣсъ возвышающемуся христіанскому міросозерцанію возстановить древнюю вѣру въ боговъ и укрѣпить ее при помощи философскихъ и символическихъ толкованій, были охвачены тѣмъ же самымъ движеніемъ, которое въ то время наложило свой отпечатокъ на зарождающуюся христіанскую философію среднихъ вѣковъ.

3. Въ этотъ второй очень длинный періодъ отношеніе между философіею и религіею становится обратнымъ существовавшему въ періодъ расцвѣта античной философіи: религіозное міросозерцаніе совершенно подчиняетъ себѣ философію. Хотя, конечно, философія и добытыя ею въ древній періодъ понятія и могли оказывать опредѣленное вліяніе на развитіе догматовъ вѣры, однако сама она, будучи служанкой теологіи, получала свое направленіе отъ неизмѣнныхъ христіанскихъ религіозныхъ воззрѣній: она только давала этимъ послѣднимъ особенную научную формулировку. Само это отношеніе философіи къ религіи первоначально не возбуждало разногласія, его вызывалъ только вопросъ о томъ, въ какой степени философія можетъ служить вспомогательною наукою для религіи. Постепенно, съ теченіемъ времени, однако, это разногласіе обратилось въ борьбу мнѣній, сыгравшую существенную роль въ дѣлѣ окончательнаго освобожденія философіи изъ-подъ власти теологіи. Вопросъ, внесшій въ исходѣ среднихъ вѣковъ разладъ въ научный міръ, гласитъ: можетъ ли философія вообще служить вѣрѣ, или же эта послѣдняя должна замкнуться въ самой себѣ, и въ такомъ случаѣ въ состояніи ли философія, по крайней мѣрѣ, доставить полное познаніе чувственнаго міра? Уже во время упадка средневѣковой философіи вниманіе философовъ привлекаетъ рѣшеніе второй альтернативы, что и служитъ залогомъ того свободнаго положенія, которое философія занимаетъ съ начала новаго времени.

4. Однако, этимъ еще окончательно не устанавливается отношеніе религіи къ философіи. Такъ какъ философія новаго времени находится подъ вліяніемъ всѣхъ прошлыхъ философскихъ теченій, то въ ней борьба міросозерцаній пріобрѣтаетъ болѣе горячій, чѣмъ въ прежнее время, характеръ. Бо́льшая свобода въ движеніи философскаго мышленія расширяетъ поле борьбы. Первоначально, въ связи съ раздѣленіемъ областей философіи и религіи, достигнутымъ въ концѣ среднихъ вѣковъ, преобладаетъ взглядъ, по которому философія охватываетъ всю совокупность свѣтскаго знанія, содержаніе же религіи представляетъ собою норму, по которой должна направляться и наука. Философія, слѣдовательно, есть чистая наука. Однако, такъ какъ вѣра сравнительно съ знаніемъ обладаетъ высшей цѣнностью, то во всѣхъ сомнительныхъ случаяхъ философія должна подчиняться догмѣ. Впрочемъ, это подчиненіе, безъ сомнѣнія, уже въ первый періодъ новой философіи,

очень часто является условною формулою, при помощи которой, главнымъ образомъ въ католическихъ странахъ, пытаются предотвратить возможное со стороны церкви противодѣйствіе предлагаемымъ ученіямъ. Отсюда же въ періодъ просвѣщенія постепенно развивается пониманіе, вполнѣ противоположное первоначальному: не философія должна подчиняться контролю догматовъ вѣры, а, наоборотъ, эти послѣдніе должны подчиняться философскому изслѣдованію. Такимъ образомъ, возникаетъ требованіе *религіи чистаго разума*, которая должна замѣнить положительную, полученную путемъ преданія, религію и имѣть не частный, какъ послѣдняя, но общечеловѣческій характеръ, словомъ, представлять собою общезначимую систему вѣры подобно тому, какъ философія, разсматриваемая въ качествѣ науки, претендуетъ быть общезначимою системою знанія. Такъ какъ, далѣе, внутри философской системы религія подчиняется наукѣ и такъ какъ, слѣдовательно, содержаніемъ вѣры можетъ быть только то, что, вмѣстѣ съ тѣмъ, является объектомъ знанія, то въ самыхъ крайнихъ философскихъ системахъ даннаго періода различіе религіознаго и научнаго міросозерцанія вообще отбрасывается: въ концѣ концовъ, содержаніе вѣры сводится къ опредѣленному числу научныхъ законовъ объ основахъ бытія, добытыхъ эмпирическимъ или спекулятивнымъ путемъ.

5. Однако, такое пониманіе претерпѣваетъ существенное преобразованіе въ слѣдующій за эпохой просвѣщенія періодъ новѣйшей философіи, начало котораго преимущественно связывается съ именемъ *Канта*. Кантъ показалъ, что религіозное міросозерцаніе покоится не на понятіяхъ, которыя, подобно научнымъ понятіямъ, могли бы опредѣляться по извѣстнымъ логическимъ и эмпирическимъ критеріямъ, но на трансцендентныхъ предпосылкахъ, которыя вообще никогда не могутъ стать содержаніемъ чистой науки, но опираются непосредственно на извѣстныя пограничныя понятія, недоступныя научному познанію и поэтому имѣющія для него *регулятивное* значеніе. Вслѣдствіе этого религія и философія отдѣляются другъ отъ друга въ качествѣ двухъ самостоятельныхъ областей, дополняющихъ другъ друга лишь постольку, поскольку чувственный міръ предполагаетъ сверхчувственный. Послѣднее обнаруживается также изъ того, что сами научныя проблемы въ заключеніе приводятъ къ трансцендентному вопросу о послѣднемъ основаніи и цѣли вещей, вопросу, который выдвигается наукою, но не можетъ быть рѣшенъ ею.

Изъ этого отношенія прежде всего вытекаетъ, что философія и религія должны *взаимно признать* независимость другъ друга и разнородность своихъ задачъ. Вслѣдствіе этого, дальнѣйшее развитіе новой философіи, получившей свой исходный пунктъ отъ Канта, направляется въ рѣзкой противоположности къ философіи предшествующаго времени,

хотя, конечно, возвращеніе къ тенденціи послѣдняго очень часто наблюдается вплоть до настоящаго времени. Философія, какъ и всякая другая наука, имѣетъ дѣло съ *чувственнымъ эмпирическимъ міромъ*, который только и можетъ быть предметомъ нашего познанія: философія не желаетъ и не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только заключительнымъ звеномъ въ системѣ теоретическихъ наукъ. Предметъ религіи, напротивъ того,—сверхчувственный міръ, который, правда, можетъ быть объектомъ человѣческихъ желаній и надеждъ, но отнюдь не доступенъ теоретическому познанію, несмотря на то, что чувственный эмпирическій міръ неизбѣжно указываетъ на него: стремленіе найти основаніе и цѣль вещей не останавливается тамъ, гдѣ наше познаніе находитъ опредѣленныя границы, но, вслѣдствіе особенной природы нашего разума, переходитъ за эти границы. Такъ какъ оба міра по своему содержанію вполнѣ отличны другъ отъ друга, то философія такъ же мало можетъ ставить религіозному міросозерцанію опредѣленныя границы, сколь мало религія уполномочена и способна вмѣшиваться въ дѣла науки, будетъ ли то философія или какая-либо другая спеціальная дисциплина. Поэтому подобно тому, какъ религія совершенно не касается вопросовъ о томъ, движется ли земля въ мировомъ пространствѣ, произошелъ ли человѣкъ отъ обезьяны, требуютъ ли психическіе факты для своего объясненія допущенія, что душа есть субстанція, или нѣтъ и т. д.—такъ точно и философія съ указанной точки зрѣнія не имѣетъ никакого дѣла съ вопросомъ, какъ человѣкъ по своимъ религіознымъ потребностямъ относится къ сверхчувственному міру, дополняющему для него міръ чувственный.

6. Однако соотношеніе религіи и философіи нельзя ограничить простымъ противоположеніемъ ихъ. Ибо знающій и вѣрящій, философствующій и религіозной человѣкъ—не двѣ различныя личности, внутренне не соотносящіяся другъ съ другомъ. Также и здѣсь, въ отношеніи знанія и вѣры, должно имѣть значеніе стремленіе къ единству нашего разума, не терпящаго противорѣчій между различными отраслями знанія. Философія XIX столѣтія пыталась удовлетворить этому стремленію *двумя* путями: она выдвинула двѣ религіозно-философскихъ системы, которыя, какъ различныя проведенія установленнаго Кантомъ принципа — взаимной самостоятельности и независимости религіи и философіи,—противостоятъ религіознымъ стремленіямъ того времени, направленнымъ на полную замѣну религіи философіею. Первая попытка этого рода исходила изъ представленія чувственнаго и сверхчувственнаго міровъ, какъ объектовъ двухъ различныхъ духовныхъ функцій человѣка. Чувственный міръ есть міръ *разсудка*, который регулируетъ его по прирожденнымъ ему законамъ. Сверхчувственный міръ—міръ *чувства*, собственная область котораго ограничи-

вается непосредственнымъ пониманіемъ отношеній человѣка къ сверхчувственному основанію бытія и которое проявляется въ религіи въ видѣ *чувства зависимости*. Главный защитникъ такого *дуалистическаго* проведенія Кантовской мысли — *Шлейермахеръ*. Вторая попытка исходитъ изъ взгляда на религію и философію, какъ на необходимые продукты человѣческаго разума; философія и религія сами по себѣ не имѣютъ различнаго содержанія, онѣ только различныя формы, въ которыхъ раскрывается всеобщій разумъ, дѣйствующій въ каждомъ индивидуальномъ сознаніи. Одна изъ этихъ формъ—символическая, дѣйствующая въ чувствахъ и представленіяхъ: ея органъ—фантазія, ея продуктъ—*религія*. Другая—мысль, развивающаяся логически: ея органъ—мыслящій разумъ, ея продуктъ—*философія*. Такимъ образомъ, философія и религія имѣютъ одно и то же содержаніе, которое онѣ выражаютъ только въ различныхъ формахъ. Главный представитель этого *монистическаго* проведенія Кантовской мысли,—проведенія, которое, конечно, вмѣстѣ съ тѣмъ заключаетъ въ себѣ существенное преобразованіе ея,—*Гегель*.

7. Хотя обѣ эти попытки съ ихъ стремленіемъ соединить религію и философію въ высшемъ единствѣ еще и до настоящаго времени находятъ себѣ послѣдователей, однако господствующія направленія теологіи и философіи отошли отъ нихъ, возвращаясь, въ вопросѣ объ отношеніи философіи и религіи, къ болѣе общему и, конечно, также къ болѣе неопредѣленному пониманію Канта. Въ этомъ возвратѣ къ Канту существенную роль играетъ развитіе новѣйшей *теологіи*. Стремясь все болѣе и болѣе добиться положенія истинной науки о религіи, теологія неизбѣжно должна пытаться выступить посредствующимъ звеномъ между философіею и религіею подобно тому, какъ во всѣхъ другихъ отрасляхъ научнаго знанія спеціальная наука служитъ подготовкою для философскаго изслѣдованія, вслѣдствіе чего объектомъ послѣдняго является не непосредственный опытъ, а знаніе, добытое при посредствѣ спеціальныхъ наукъ. Наука теологія, съ одной стороны, въ качествѣ критической исторіи религіозныхъ преданій и ихъ литературныхъ источниковъ, принадлежитъ къ историческимъ и филологическимъ дисциплинамъ. Съ другой стороны, поскольку она не можетъ отрѣшиться отъ познанія психологическаго происхожденія религіозныхъ идей и ихъ этическаго значенія, она близко соприкасается съ психологіею и этикою. При такомъ положеніи философія къ теологіи относится такъ же, какъ и вообще ко всѣмъ спеціальнымъ дисциплинамъ, именно она пытается соединить употребляемые ею при познаніи принципы и методы въ одну безпротиворѣчивую систему. Поэтому религія столь же мало, какъ и разрѣшеніе какихъ-либо математическихъ, физическихъ и историческихъ задачъ, образуетъ непо-

средственное содержаніе философскаго изслѣдованія; философія также имѣетъ своимъ объектомъ уже *подвергшіеся научной обработкѣ факты*, предлагаемые ей религіозною наукою—частью психологической, частью исторической отраслью знанія. Философія религіи, слѣдовательно, такъ же относится къ положительной религіи, какъ философія права къ положительному праву или эстетика къ исторіи искусствъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ предметъ философіи образуетъ матеріалъ, уже переработанный спеціальною наукою, слѣдовательно, тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о какомъ-либо содержаніи человѣческой жизни, предметъ философіи—не само непосредственное содержаніе, а результатъ его анализа. При этомъ также и научные результаты, добытые наукою о религіи, образуютъ предметъ философіи только въ томъ смыслѣ, что эта послѣдняя со своими общими задачами выступаетъ тамъ, гдѣ научное спеціальное изслѣдованіе оказывается недостаточнымъ: по отношенію ко всѣмъ спеціальнымъ вопросамъ философія выдвигается именно тамъ, гдѣ результаты спеціальной отрасли и методы, требуемые ея предметомъ, тѣсно связываются съ результатами и методами другихъ отраслей и съ общими проблемами человѣческаго познанія.

8. Если мы теперь сравнимъ отношеніе между философіею и религіею, оказавшееся въ нашемъ историческомъ обзорѣ его развитія соотвѣтствующимъ нынѣшней ступени науки вообще и религіозной въ особенности, съ установленнымъ нами и также соотвѣтствующимъ основной потребности современной науки отношеніемъ философіи къ совокупности другихъ спеціальныхъ наукъ, то мы увидимъ, что между ними нѣтъ никакого различія и что, слѣдовательно, *наука о религіи* безъ остатка *входитъ въ составъ совокупности прочихъ наукъ.* Философія такъ же мало можетъ основать новыя религіи, какъ и создать положительное право или сдѣлать естественно-научныя или психологическія открытія. Ея задача и здѣсь также заключается въ изслѣдованіи содержанія данныхъ, уже обработанныхъ спеціальною наукою, и во включеніи ихъ въ общую систему нашего знанія. Эта задача сама по себѣ теоретическая и только косвенно черезъ вліяніе, оказываемое теоретическимъ познаніемъ на практическую дѣятельность людей, она становится практической. При всемъ томъ въ стремленіи оказывать вліяніе на практическую дѣятельность первое мѣсто принадлежитъ спеціальной наукѣ, соединяющей въ этомъ случаѣ практическую тенденцію съ теоретическою, а именно теологіи, подобно тому, какъ въ области права первое мѣсто по вліянію на положительное право принадлежитъ правовой наукѣ и только косвенно, черезъ ея посредство, философіи права.

Будучи сначала неодинаковыми, отношенія между философіею и наукою, съ одной стороны, и философіею и религіею, съ другой, по-

степенно измѣняясь соотвѣтственно измѣненію культурныхъ условій, въ концѣ концовъ, становятся тожественными: отношеніе философіи къ прочимъ наукамъ включаетъ также и ея отношеніе къ религіи. Поэтому прежде (стр. 15) установленное общее опредѣленіе философіи, какъ «всеобщей науки», не нуждается для выраженія ея отношенія къ религіи ни въ какомъ дополненіи, а нуждается лишь въ поясненіи, что къ спеціальнымъ наукамъ, образующимъ основу философіи, должна быть причислена и наука о религіи въ ея полномъ объемѣ, поскольку, по крайней мѣрѣ, она есть независимая теоретическая наука. Послѣднее ограниченіе всегда полезно прибавлять, потому что теологія, какъ и всѣ вообще научныя отрасли, стоящія въ тѣсной связи съ жизненною практикою,—а теологія даже болѣе, чѣмъ любая другая спеціальная наука,—опредѣляется, вмѣстѣ съ тѣмъ, практическими стремленіями, часто не имѣющими ничего общаго съ научными стремленіями и нерѣдко препятствующими научному изслѣдованію.

Литература. Kant, Streit der Facultäten, 1.—4. Abschn. Schleiermacher, Reden über die Religion, 2. Rede. Dialektik (Nachgel. Werke, II, 2). § 214 ff. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung (Werke XI). Vorlesungen über die Geschichte der Philos. Einl. B (Werke XIII). Albr. Ritschl, Theologie und Metaphysik. 1887. W. Herrmann, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen etc. 1879. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie [2], II, 3. Abschn. III. Вундтъ, Система философіи [2], Этика [2], 4 отд., 1 глава, 4. F. R. Lipsius, Die Vorfragen der systemat. Theologie. 1899.

§ 4. Философія, какъ ученіе о благахъ. 1. Съ установленной нами точки зрѣнія на задачу философіи теперь также можно рѣшить вопросъ о правильности того пониманія задачи философіи, согласно которому философія не есть общая теоретическая наука или, по крайней мѣрѣ, впредь не должна быть таковою, а должна быть *практическою* дисциплиною, наукою о *цѣнности* или *ученіемъ о благахъ*.

Въ защиту такого пониманія задачи философіи приводятъ то соображеніе, что, по выдѣленіи изъ философіи послѣдней изъ спеціальныхъ наукъ—психологіи съ ея особенными задачами, для первой вообще уже не остается болѣе никакого мѣста въ системѣ теоретическихъ наукъ, такъ какъ компилятивное соединеніе общихъ результатовъ спеціальныхъ наукъ и стремленіе познать еще разъ уже познанное спеціальными науками ни въ какомъ случаѣ не могутъ образовать самостоятельной задачи. Подобное заключеніе было бы, однако, правильно только въ томъ случаѣ, если бы задача философіи всецѣло сводилась къ тому, чтобы, такъ сказать, временно вѣдать еще недостаточно разработанныя спеціальныя отрасли знанія. Между тѣмъ дѣло обстоитъ совсѣмъ не такъ. Скорѣе выполненіе такой за-

дачи всегда было второстепенною цѣлью философіи; въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ эта задача могла сдѣлаться, естественно, сознательною лишь послѣ отдѣленія соотвѣтствующихъ спеціальныхъ отраслей отъ философіи, и тогда философская разработка проблемъ, какъ она примѣнялась въ послѣдній разъ еще въ психологіи и частью до сихъ поръ еще примѣняется, была бы совершенно невозможною, если бы въ основаніи философіи, за указанной цѣлью, не лежало другое болѣе глубокое стремленіе — *стремленіе къ систематизаціи познанія и его методовъ*. Очевидно, для удовлетворенія этого стремленія требуется общая и поэтому соединяющая результаты спеціальныхъ работъ, выходящая за границы раздѣленія труда, опредѣленнаго преимущественно практическими соображеніями, наука. Ибо ни въ какомъ случаѣ нельзя понять, какъ могла бы выполнить такую систематизацію какая-нибудь спеціальная наука, не затрогивая другія спеціальныя, различныя отъ нея, отрасли научнаго знанія. А коль скоро послѣднее происходитъ, спеціальное научное изслѣдованіе превращается въ философское изслѣдованіе; когда же дѣлается попытка указать отношеніе спеціальной дисциплины къ сосѣднимъ отраслямъ знанія, на сцену неизбѣжно является изслѣдованіе о томъ, какъ относятся содержанія данныхъ отраслей другъ къ другу и какія отсюда вытекаютъ слѣдствія. Нельзя, конечно, отрицать, что спеціалистъ, работающій въ опредѣленной области, многократно будетъ наталкиваться на философскія задачи, и что онъ можетъ съ успѣхомъ ихъ разрабатывать, поскольку онъ достаточно хорошо знакомъ не только съ отдѣльными, спеціально принадлежащими къ области его изслѣдованія, фактами, но также и съ общими проблемами познанія. Ибо философія столь же мало можетъ монополизироваться, какъ и всякая другая наука, даже менѣе, чѣмъ любая спеціальная дисциплина, связанная съ опредѣленными предпосылками въ интересахъ технической успѣшности работы. Философствовать можетъ всякій, кто хочетъ или умѣетъ, безразлично, будетъ онъ или нѣтъ такъ называемымъ профессіональнымъ философомъ. Если теперь философскія задачи, какъ касающіяся различныхъ отраслей знанія, съ трудомъ поддаются изслѣдованію, вѣдь оно должно удовлетворять какъ притязаніямъ спеціальныхъ наукъ, такъ и философіи,—то въ этомъ, однако, еще не лежитъ никакого основанія отрицать вообще ихъ существованіе; здѣсь, въ крайнемъ случаѣ, дается основаніе предостерегать отъ попытки разрѣшать ихъ безъ необходимыхъ для ихъ изслѣдованія средствъ. Однако, этимъ отнюдь не оправдывается утвержденіе, будто философія съ настоящаго времени должна избрать совершенно новый путь, который освобождаетъ ее отъ необходимости изслѣдовать общія проблемы теоретическаго знанія и на которомъ въ будущее время ея изслѣдо-

ванію будутъ подлежать не вопросы, какъ, почему и что человѣкъ познаетъ, а единственно вопросъ, какъ цѣнно познанное.

2. Представители только-что указаннаго пониманія задачи философіи, не говоря о тѣхъ, которые сферу послѣдней ограничиваютъ этикою, до сихъ поръ не предприняли попытки проведенія поставленной ими задачи. Въ историческихъ же системахъ, въ которыхъ вопросы о цѣнности играютъ преимущественную роль, эти послѣдніе постоянно связываются съ обсужденіемъ теоретическихъ проблемъ. Философія, какъ чистое ученіе о цѣнности, такимъ образомъ въ лучшемъ случаѣ, только привлекательный эскизъ. Кто въ самомъ дѣлѣ не пожелалъ бы узнать, какъ цѣнны наши поступки, наши познанія и, если можно, также сами вещи? Подобная философская программа поэтому очень пригодна для того, чтобы завоевать симпатіи у спеціалистовъ при томъ условіи особенно, если ихъ одновременно увѣрять, что они совершенно правильно и какъ слѣдуетъ философствуютъ въ своихъ областяхъ въ качествѣ естественниковъ, историковъ, юристовъ и т. д.: въ ихъ спеціальное дѣло собственно философія не намѣрена вмѣшиваться. Конечно, согласятся ли эти спеціалисты съ такимъ разграниченіемъ областей философіи и науки не просто въ отрицательномъ смыслѣ, когда философія оставляетъ ихъ въ покоѣ, но также и въ положительномъ, когда окончательныя оцѣночныя сужденія будутъ отведены исключительно философіи,—остается сомнительнымъ. Даже такая теоретическая наука, какъ физика, постольку не можетъ обойтись безъ оцѣночныхъ сужденій, поскольку она приписываетъ различную цѣнность различнымъ явленіямъ и ихъ законамъ по ихъ общезначимости и значенію для связи естественныхъ явленій. Политическая экономія важнѣйшую часть своихъ общихъ изслѣдованій прямо называетъ «теоріей цѣнности». Въ исторической наукѣ обычно рѣже идетъ рѣчь о цѣнностяхъ, но тѣмъ болѣе все содержаніе исторіи проникнуто оцѣночными сужденіями, такъ какъ историческая жизнь сводится къ поступкамъ людей, оцѣнка же мотивовъ такихъ поступковъ и ихъ слѣдствій выражается вообще въ оцѣночныхъ сужденіяхъ. Наконецъ, психологія имѣетъ, правда, своимъ содержаніемъ процессы сознанія вообще и, слѣдовательно, не только такіе, которые обладаютъ познавательной цѣнностью для нашего мышленія или нравственной цѣнностью для нашего практическаго поведенія, но также и такіе, которые не подлежатъ оцѣнкѣ. Однако, вслѣдствіе того, что фактъ оцѣнки самъ, въ свою очередь, «феноменъ сознанія», психологія не можетъ освободиться отъ обязанности дать отчетъ прежде всего о возникновеніи чувства оцѣнки, а потомъ также и о возникновеніи оцѣночныхъ сужденій.

3. Поэтому, если не можетъ быть и рѣчи о выдѣленіи философіи, какъ особенной «науки о цѣнности» въ томъ смыслѣ, что цѣнность

должна быть ей специфически принадлежащимъ понятіемъ, то остается только еще *одинъ* путь—приписать ей характеръ чистаго «ученія о благахъ». Правда, этотъ путь до нынѣшняго времени едва ли кѣмъ избранъ, онъ только намѣченъ для будущаго. Вездѣ, гдѣ въ спеціальныхъ наукахъ идетъ рѣчь объ оцѣночныхъ понятіяхъ и сужденіяхъ, подразумѣвается вообще *относительная* цѣнность, какъ опредѣляющая относительное значеніе эмпирическихъ фактовъ. Однако, относительная цѣнность предполагаетъ *абсолютную*, какъ свой необходимый коррелятъ и коррективъ. Философія, такимъ образомъ, не должна говорить о томъ, что цѣнно подъ временными условіями, но о томъ, что цѣнно *безусловно* и во всѣ времена. Однимъ словомъ, философія должна быть ученіемъ объ общезначимыхъ цѣнностяхъ, которыя возникаютъ изъ природы человѣческаго разума независимо отъ ограниченій, поставляемыхъ его дѣятельности эмпирическимъ міромъ. Въ этомъ смыслѣ философія называется *законодательною* или *нормативною* дисциплиною. Ея задача состоитъ не въ описаніи или объясненіи фактовъ, но въ выработкѣ нормъ, которыя въ качествѣ законовъ разума должны господствовать надъ фактами.

4. Такое пониманіе философіи, какъ чистой науки объ абсолютной цѣнности, хотя такой науки фактически до настоящаго времени не существуетъ, можетъ, повидимому, ссылаться на извѣстныя *части* философіи, на то, что въ нихъ оцѣночныя сужденія на дѣлѣ играютъ выдающуюся роль. Эти три части философіи—*логика*, *этика* и *эстетика*. Логика содержитъ оцѣночныя сужденія о связи мыслимаго и познаннаго, этика—о мотивахъ воли, эстетика—о чувствахъ удовольствія и неудовольствія, обычно связывающихся съ нашими представленіями. Поэтому эти три отрасли философіи и называются въ указанномъ смыслѣ *нормативными* науками. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи ихъ содержанія и задачъ становится яснымъ, что ни одна изъ нихъ никогда не была *чисто нормативною* наукою, да на дѣлѣ и не можетъ быть таковою. Развивая логику въ существенныхъ чертахъ въ формѣ нормативной науки, Аристотель выводилъ ея законы изъ формъ языка; эту элементарную задачу онъ также пытался уже расширить черезъ дальнѣйшее изслѣдованіе методовъ и нормъ научнаго познанія. Не инымъ путемъ, очевидно, нынѣ и мы поступаемъ при разработкѣ логики, причемъ, само собой разумѣется, мы должны стремиться разрѣшить подобную задачу въ смыслѣ, соотвѣтствующемъ современному состоянію науки, а не въ смыслѣ,—что, къ сожалѣнію, еще очень часто случается,—соотвѣтствующемъ состоянію аристотелевской или схоластической науки. То же можно сказать и про этическія и эстетическія нормы. Хотя онѣ сами по себѣ еще не содержатся въ фактахъ нравственной жизни и въ продуктахъ художественнаго творчества,

однако, онѣ никогда не могутъ возникнуть, если объективно-данные факты не возбудятъ въ насъ чувствъ и оцѣночныхъ сужденій, о происхожденіи которыхъ мы, естественно, можемъ дать отчетъ, только проанализировавъ помимо ихъ самихъ также и вызвавшіе ихъ объекты. Слѣдовательно, логика, этика и эстетика, поскольку онѣ вообще претендуютъ быть науками, не могутъ отказаться отъ анализа условій, при которыхъ возникаютъ ихъ нормы, а, значитъ, и отъ объясненія самихъ нормъ. Если же онѣ пожелаютъ ограничиться установленіемъ этихъ послѣднихъ, то онѣ такъ же мало будутъ считаться науками, какъ мало уложеніе о наказаніяхъ или государственная конституція представляютъ собою науки. Конечно, и эти послѣднія могутъ стать объектомъ научнаго изслѣдованія, если будутъ даны обоснованіе и научное толкованіе содержащихся въ нихъ опредѣленій. Поэтому нѣтъ *чисто нормативныхъ наукъ* вообще, но всякая нормативная наука есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, *объяснительная*. Собственно научная задача въ нормативныхъ наукахъ состоитъ въ объясненіи. Ихъ различіе отъ другихъ наукъ состоитъ не въ томъ, что ихъ задача лежитъ не въ объясненіи фактовъ, а въ томъ, что значительная часть фактовъ, подлежащихъ ихъ объясненію, носитъ характеръ нормъ и оцѣночныхъ сужденій. Вслѣдствіе дѣйствительной тѣсной естественной связи между установленіемъ фактовъ и ихъ объясненіемъ послѣднее въ нормативныхъ наукахъ содѣйствуетъ отысканію правильной формулировки нормъ и оцѣночныхъ сужденій. Поэтому, хотя и могутъ существовать чисто объяснительныя науки, которыя, какъ, напримѣръ, механика, физика или психологія, нисколько не интересуются различеніемъ фактовъ по ихъ цѣнности, однако, не можетъ быть никакой научной дисциплины, которая могла бы вполнѣ отказаться отъ *всякаго объясненія* фактовъ. Нормы и оцѣночныя сужденія, основаніе, цѣль и связь которыхъ неизвѣстны, представляли бы собою или изреченія оракула, или пустыя фразы, но ни въ какомъ случаѣ не научные законы.

5. Философія, взятая въ цѣломъ, въ той же мѣрѣ, какъ и отдѣльныя философскія отрасли, въ которыхъ играютъ роль оцѣночныя сужденія, естественно, не можетъ быть специфическою наукою о цѣнности. Гдѣ оцѣночныя сужденія привходятъ въ нее, тамъ они различаются отъ соотвѣтствующихъ оцѣночныхъ сужденій спеціальныхъ наукъ своею общею природою, такимъ образомъ, въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ вообще содержаніе философіи отличается отъ соотвѣтствующаго содержанія спеціальныхъ наукъ. Однако, такъ какъ оцѣночныя сужденія вообще безъ всякаго обоснованія и объясненія того, что въ нихъ высказывается, сами по себѣ не могутъ образовать никакой научной задачи, то въ вышесказанномъ выражается лишь та мысль, что философія при изученіи міра становится на болѣе общую точку

зрѣнія, чѣмъ любая спеціальная научная отрасль. Такое всеобщее изученіе нельзя произвольно ограничить на какой-нибудь *одной* изъ функцій, которыя должны какимъ-либо образомъ объединяться во всякомъ научномъ изслѣдованіи: всякое научное изслѣдованіе заключаетъ въ себѣ и объясненіе и оцѣнку, и все, что оно можетъ сказать о цѣнности жизни и о ея отдѣльныхъ благахъ, останется до тѣхъ поръ произвольнымъ немотивированнымъ мнѣніемъ, пока оно не попытается обосновать свои сужденія, пока оно не дастъ отчета о связи фактовъ, къ которымъ эти сужденія относятся. Выполнить же это философія можетъ, руководствуясь тѣмъ, какъ спеціальныя науки даютъ единство и правильное распредѣленіе своему содержанію. Если, такимъ образомъ, понятіе философіи, какъ всеобщаго ученія о цѣнности, послѣдовательно развить до конца, то—при условіи строгаго выполненія требованія, что философія должна быть наукою, а не совокупностью необоснованныхъ субъективныхъ мнѣній—неизбѣжно признаніе нами прежде установленнаго пониманія философіи: философія должна быть *всеобщею наукою* въ томъ вышеустановленномъ смыслѣ, согласно которому предметомъ ея будутъ принципы и методы познанія, такъ какъ, очевидно, они не могутъ быть окончательно изслѣдованы ни въ какой спеціальной дисциплинѣ.

6. Однако, какъ всеобщая наука, философія не предшествуетъ спеціальнымъ наукамъ, но *слѣдуетъ за ними*: всеобщіе принципы и методы познанія могутъ быть добыты только изъ частныхъ примѣненій. Съ другой стороны, сама, установленная нами, всеобщая задача философіи нуждается въ расчлененіи на различныя проблемы, которыя она заключаетъ въ себѣ и которыя, не поддаваясь разрѣшенію внутри спеціально-научнаго изслѣдованія, обусловливаютъ существованіе *частей* философіи. Эти части въ ихъ логической связи образуютъ *систему* философіи, которая заранѣе предначерчивается черезъ расчлененіе спеціально-научныхъ задачъ. Хотя обособленіе различныхъ отраслей знанія производится не подъ вліяніемъ логическихъ мотивовъ, а изъ практическихъ соображеній, все-таки слѣдуетъ ждать, что такимъ практическимъ основаніямъ, по крайней мѣрѣ, при важнѣйшихъ расчлененіяхъ, соотвѣтствуютъ извѣстные отличительные логическіе признаки, имѣющіе свой источникъ въ природѣ научныхъ проблемъ. При фактическомъ раздѣленіи научнаго труда внутри спеціальныхъ отраслей знанія, конечно, не стремятся большею частью дать отчетъ ни объ ихъ связяхъ другъ съ другомъ, ни о способѣ, которымъ они систематически дополняютъ другъ друга. Однако, ясно, что, послѣ того какъ отдѣленіе спеціальныхъ наукъ отъ философіи, почти по всеобщему признанію, въ существенныхъ чертахъ уже закончилось, всѣ онѣ въ единствѣ должны образовать систему, на которой должна

возвышаться система философіи, какъ всеобщей науки. Отсюда вытекаетъ первая предварительная задача введенія въ философію — дать *общую классификацію наукъ*, къ которой въ качествѣ существенной составной части принадлежитъ *систематическое подраздѣленіе* философіи.

Литература. W i n d e l b a n d. Geschichte der Philosophie [2] p. 548: «Релятивизмъ есть отказъ отъ философіи и ея смерть. Поэтому философія можетъ дальше существовать только какъ у ч е н і е о б ъ о б щ е з н а ч и м ы х ъ ц ѣ н н о с т я х ъ. Она въ такомъ случаѣ не будетъ больше вторгаться въ область спеціальныхъ наукъ, къ которымъ въ настоящее время принадлежитъ также и психологія. Она не имѣетъ честолюбія познать еще разъ уже познанное спеціальными науками и не чувствуетъ удовольствія составлять изъ общихъ результатовъ спеціальныхъ наукъ самые всеобщіе. Она имѣетъ свою собственную сферу, свою собственную задачу въ тѣхъ общезначимыхъ цѣнностяхъ, которыя образуютъ основу всякой культурной дѣятельности и скелетъ всѣхъ особенныхъ жизненныхъ благъ. Философія будетъ описывать и объяснять общезначимыя цѣнности только съ цѣлью дать отчетъ объ ихъ значеніи: она обсуждаетъ ихъ не какъ факты, но какъ н о р м ы. Поэтому и задачу свою она разовьетъ какъ законодательство, но не какъ произвольный, ею диктуемый, законъ, а какъ законъ разума, который она преднаходитъ и понимаетъ». Къ тому же вопросу: W u n d t, Philosophie und Wissenschaft, Essays, I. Logik [2], II, Cap. 5, и объ отношеніи объяснительныхъ и нормативныхъ наукъ — Этика [2], введеніе. Сверхъ того, литература, приложенная къ § 1, стр. 9.

2. Классификація наукъ.

§ 5. Историческій обзоръ главнѣйшихъ попытокъ классификаціи.

1. Классификація наукъ есть законная задача философіи: такъ какъ классификація предполагаетъ сравнительный обзоръ различныхъ областей знанія по ихъ содержанію и по ихъ методу, то, очевидно, установленіе ея не можетъ быть дѣломъ никакой спеціальной науки. Какъ понятіе самой философіи, такъ и содержаніе этой особенной ея задачи измѣняются въ ходѣ времени. Въ древности классификація наукъ вполнѣ совпадала съ систематическимъ дѣленіемъ философіи, такъ какъ тогда философія и наука вполнѣ еще сливались другъ съ другомъ. Такихъ попытокъ систематическаго подраздѣленія философіи до насъ дошло *двѣ*. Онѣ лежатъ въ основаніи двухъ величайшихъ и вліятельнѣйшихъ системъ древности, *платоновской* и *аристотелевской*, и могутъ разсматриваться въ качествѣ плана, по которому происходило раздѣленіе труда въ школѣ этихъ философовъ. Эти подраздѣленія прямо не проведены самими философами; они частью лежатъ въ основаніи расположенія матеріала въ ихъ сочиненіяхъ, частью дошли до насъ черезъ ихъ школу.

Изъ этихъ двухъ первыхъ классификацій науки классификація Платона является оригинальной, аристотелевская же въ существен-

ныхъ чертахъ есть ея дальнѣйшее проведеніе. Установленный Платономъ принципъ, сохранившійся съ удивительнымъ постоянствомъ до новѣйшихъ временъ,—принципъ раздѣленія научныхъ отраслей соотвѣтственно различію *духовныхъ способностей*, которыя принимаются въ существенныхъ чертахъ во вниманіе при различныхъ научныхъ проблемахъ. Такихъ духовныхъ способностей три: *познаніе въ понятіяхъ*, совершающееся путемъ бесѣды, διαλέγεσθαι, или въ формѣ діалога, или въ формѣ вопросовъ, которые задаетъ себѣ мыслитель, и отвѣтовъ, которые онъ на нихъ находитъ; *чувственное воспріятіе*, посредствомъ котораго воспринимаются объекты природы, и, наконецъ, *воля* и *желаніе*, которыя служатъ источникомъ человѣческаго дѣйствованія съ его продуктами. Отсюда вытекаютъ три части науки: *діалектика*, *физика* и *этика*. Это дѣленіе въ такомъ видѣ точно проведено ученикомъ Платона, Ксенократомъ; однако, и важнѣйшіе платоновскіе діалоги не трудно подвести подъ эту схему: діалоги Өеэтетъ, Парменидъ, Софистъ относятся къ діалектикѣ; Тимей, а также Фэдонъ, ибо понятіе души у Платона принадлежитъ къ области природы — къ физикѣ; Государство, Политикъ, Филебъ и Горгій—къ этикѣ. Указанныя три области, однако, не координированы другъ съ другомъ; діалектика, какъ принадлежащая высшей духовной способности, мыслящему разуму, главенствуетъ надъ другими. Поэтому діалектика входитъ также въ другія двѣ науки, такъ какъ только она можетъ доставить совершенное познаніе какъ природы, такъ и нормъ человѣческихъ поступковъ. Такое отношеніе между частями философіи можно представить въ слѣдующей схемѣ:

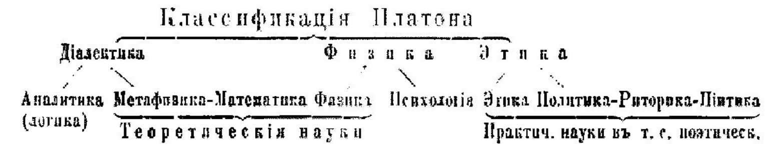
Діалектика
(разумъ)
физика — этика
(чувственное воспріятіе) (воля и желаніе).

Безъ сомнѣнія, такое подраздѣленіе науки уже и по отношенію раздѣленія труда среди платоновской академіи неполно. Однако, если въ данной классификаціи астрономія не выдѣляется изъ физики, то это можетъ быть оправдано тѣмъ, что въ физикѣ Платона космологическіе вопросы стояли вообще на первомъ планѣ. Этика и политика у Платона также образуютъ постольку одну область, поскольку индивидуальная добродѣтель пріобрѣтаетъ свое содержаніе главнымъ образомъ черезъ отношеніе къ государственной жизни. Неполнота разсматриваемой нами системы болѣе, кажется, сказывается въ томъ, что въ ней не отводится никакого мѣста математикѣ, которая между тѣмъ вмѣстѣ съ астрономіей была любимѣйшимъ предметомъ въ пла-

тоновской академіи. Однако, съ одной стороны, математика по своему содержанію образуетъ существенную составную часть физики, такъ какъ космосъ у Платона мыслится вполнѣ подчиненнымъ математическимъ законамъ; съ другой стороны, математическій методъ можетъ разсматриваться вообще какъ примѣненіе діалектическаго метода.

2. По сравненію съ системою Платона аристотелевская классификація характеризуется болѣе развитымъ раздѣленіемъ труда. Конечно, трудно установить классификацію, которая соотвѣтствовала бы вполнѣ взглядамъ самого философа, ибо, хотя въ сочиненіяхъ Аристотеля нѣтъ недостатка въ замѣчаніяхъ объ отношеніи и расчлененіи отдѣльныхъ областей знанія, однако, эти замѣчанія не стоятъ въ полномъ согласіи ни другъ съ другомъ, ни съ системою, проведенною въ самихъ сочиненіяхъ Аристотеля. Исходя изъ этой послѣдней, при помощи установленныхъ самимъ философомъ основныхъ законовъ логическаго различенія, можно открыть у него при установленіи классификаціи два руководящихъ принципа. Первый сводится къ раздѣленію научныхъ областей сообразно раздѣленію духовныхъ способностей, что представляетъ собою платоновское раздѣленіе наукъ по тремъ направленіямъ духовной человѣческой дѣятельности: по дѣятельности разума, чувственнаго воспріятія, воли и желанія,— раздѣленіе, удерживаемое также и Аристотелемъ. Къ указанному принципу Аристотель присоединяетъ *второй* — классифицированье наукъ сообразно преслѣдуемымъ научною дѣятельностью *цѣлямъ*. Черезъ примѣненіе этого объективнаго понятія цѣли къ трехчленному платоновскому дѣленію, основанному на различеніи субъективныхъ духовныхъ способностей, послѣднее восходитъ къ *двухчленному дѣленію*, такъ какъ діалектика и физика служатъ *познанію*, этика, напротивъ того, стремится открыть основные законы *дѣйствованія*. Поэтому первыя въ качествѣ *теоретической науки* противополагаются послѣдней какъ *практической*. Наконецъ, по отношенію къ особеннымъ цѣлямъ, которыя устанавливаетъ для себя научная дѣятельность, внутри основного трехчленнаго дѣленія образуются особыя подраздѣленія. Такъ какъ дѣятельность разума направляется частью на *анализъ* формъ и методовъ познанія, частью на изслѣдованіе принциповъ самихъ вещей, то платоновская діалектика у Аристотеля раздѣляется на *аналитику* (позднѣе такъ называемую логику) и *метафизику*. *Физика*, смотря по тому, имѣетъ ли она своей задачей изслѣдованіе общаго мірового порядка и естественныхъ явленій или жизненныхъ процессовъ, распадается на *физику*, въ *собственномъ смыслѣ слова*, и *ученіе о душѣ* (психологію), причемъ послѣдняя, изучая часть общаго мірового порядка, остается подчиненной физикѣ въ широкомъ смыслѣ слова. Однако, подобное расчлененіе наукъ у Аристотеля случайно скрещивается

съ другимъ, находящимъ свое мѣсто въ замѣчаніяхъ къ метафизикѣ, а не въ порядкѣ сочиненій этого философа: по этой классификаціи физика въ качествѣ ученія о чувственно-воспринимаемыхъ вещахъ распадается на *математику*, изучающую неподвижное и неизмѣнное въ этихъ тѣлахъ, и на *физику въ собственномъ смыслѣ слова*, изучающую ихъ движенія и измѣненія. Обѣимъ имъ противополагается *метафизика*, какъ ученіе о духовныхъ принципахъ вещей или о нетѣлесномъ и неподвижномъ, каковое ученіе въ силу того, что предметъ его представляетъ собою послѣднее основаніе всякаго бытія и возникновенія, также можетъ быть названо *теологіею*. Въ этомъ подраздѣленіи математика такимъ образомъ является, съ одной стороны, какъ часть физики, съ другой стороны, какъ посредствующее звено между нею и метафизикой, ибо фактически Аристотель обсуждаетъ математическіе принципы также въ своей метафизикѣ. Важное значеніе, наконецъ, имѣетъ въ системѣ Аристотеля раздѣленіе *практической* философіи на особые отдѣлы соотвѣтственно цѣлямъ. Практическая дѣятельность, направленная во-внѣ, распадается на *дѣйствованіе* (πρᾶξις), цѣль котораго—дѣятельность самаго дѣйствующаго субъекта, и на *производство* (ποίησις), имѣющее своею цѣлью объектъ, который долженъ быть созданъ. Поэтому практическія науки распадаются на *практическія*, въ тѣсномъ смыслѣ слова, и на *поэтическія* или *художественныя*; первыя, смотря по тому, является ли въ нихъ предметомъ изслѣдованія индивидъ или цѣлое государство, распадаются на *этику* и *политику*. Къ поэтическимъ наукамъ изъ сочиненій Аристотеля могутъ быть причислены піитика и риторика, изъ которыхъ послѣдняя, однако, вслѣдствіе ея соотношенія съ дѣятельностью мысли тѣсно связывается съ логикою, а ради ея примѣненія къ общественной жизни—съ политикою. Исходя изъ трехчленнаго платоновскаго дѣленія, какъ основы аристотелевской системы, мы получимъ слѣдующую схему ея классификаціи:



Аристотелевская классификація

3. Аристотелевская система наукъ на многія столѣтія опредѣлила ходъ научнаго развитія: содержавшееся въ ней раздѣленіе наукъ продолжило господство аристотелевской философіи на очень долгое

время. Логика и метафизика, физика и психологія, этика и политика, риторика и піитика остаются вплоть до XVIII столѣтія обычными дисциплинами, изученіе которыхъ въ университетскомъ преподаваніи предшествовало изученію спеціальныхъ наукъ. Для раздѣленія же самой философіи, въ тѣсномъ смыслѣ слова, на отдѣльныя области система Аристотеля во многихъ отношеніяхъ сохранила свое руководящее значеніе даже вплоть до нашихъ дней. Если физика и называется въ настоящее время болѣе общимъ именемъ «философіи природы», то изученіе философіи, литературное знакомство съ нею и понынѣ ограничивается тѣми областями, которыя отвели ей великіе греческіе философы.

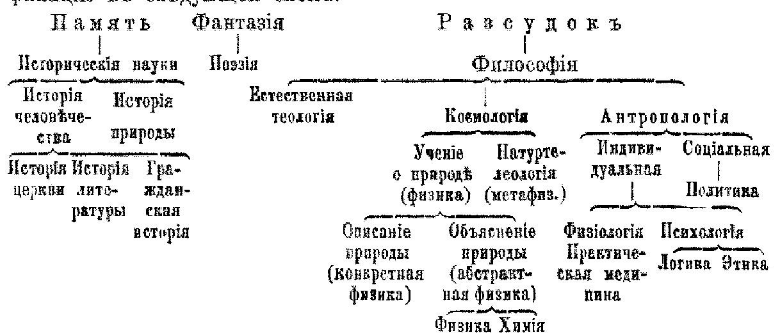
Напротивъ того, уже съ начала новаго времени зарождается убѣжденіе въ недостаточности этой системы для удовлетворенія требованій спеціальныхъ областей знанія, именно быстро развивающихся естественныхъ наукъ. Является вполнѣ невозможнымъ различныя проблемы, возникшія въ XVI—XVII столѣтіяхъ въ механикѣ, оптикѣ, астрономіи, географіи и вскорѣ также въ химіи, физіологіи, наукѣ о растеніяхъ и животныхъ, соединить въ *одномъ* понятіи физики. Однако, и въ другихъ областяхъ знанія система Аристотеля оказалась совершенно недостаточной: въ ней нѣтъ мѣста ни для исторіи, ни для языкознанія и т. д. Такимъ образомъ возникаетъ, какъ выраженіе этой ощущаемой спеціальными науками потребности въ болѣе широкомъ и полномъ расчлененіи понятій, новая великая классификаціи наукъ, которую установилъ Фрэнсисъ Бэконъ первоначально въ 1605 году, потомъ въ болѣе развитомъ видѣ въ своемъ сочиненіи «De dignitate et augmentis scientiarum», явившемся въ 1623 году. Эта классификація пріобрѣла такое же каноническое значеніе для науки новаго времени, какое имѣла аристотелевская для науки среднихъ вѣковъ. Не только расчлененіе Бэкономъ всѣхъ главныхъ областей знанія, правда, частью подъ другими именами, и опредѣленіе ихъ по ихъ задачамъ имѣютъ значеніе въ существенныхъ чертахъ для настоящей системы наукъ, но также и логическая основа его классификаціи въ цѣломъ осталась нетронутой вплоть до начала XIX вѣка. Эта основа состоитъ опять въ значительной степени, конечно, модифицированномъ примѣненіи платоно-аристотелевскаго принципа расчлененія областей знанія сообразно различію духовныхъ способностей. Однако, между тѣмъ какъ этотъ принципъ въ древнихъ классификаціяхъ имѣлъ *объективное* значеніе, ибо области знанія здѣсь различались другъ отъ друга сообразно различію тѣхъ духовныхъ дѣятельностей, *продукты* которыхъ должны были образовывать содержаніе отдѣльныхъ наукъ, у Бэкона онъ является *вполнѣ субъективнымъ*, такъ какъ Бэконъ различаетъ науки другъ отъ друга согласно различію духовныхъ дѣятель-

ностей, которыми мы пользуемся при *разработкѣ* отдѣльныхъ родовъ проблемъ. Такъ какъ каждая научная дѣятельность есть дѣятельность *интеллектуальная*: воля, желаніе и дѣйствованіе отнюдь не функціи познанія и, слѣдовательно, не должны имѣть никакого отношенія къ научному познанію, то для Бэкона совершенно утрачиваетъ значеніе признакъ раздѣленія наукъ, необходимый для выдѣленія этики Платона и практическихъ и поэтическихъ наукъ Аристотеля. Всѣ науки въ совокупности образуютъ, по его мнѣнію, «globus intellectualis»—интеллектуальный міръ; каждая наука имѣетъ свою теоретическую задачу. Только по разрѣшеніи этой задачи можно перейти къ практическимъ примѣненіямъ научныхъ знаній. Очень высоко цѣня такія примѣненія и пользу, которую наука черезъ нихъ доставляетъ для жизни, Бэконъ, съ одной стороны, сузилъ аристотелевское понятіе практическихъ наукъ, предположивъ для каждой практической или технической дисциплины теоретическую въ качествѣ ея основы, а, съ другой стороны, расширилъ, допустивъ въ принципѣ для каждой теоретической, по крайней мѣрѣ, для тѣхъ изъ нихъ, которыя относятся къ *объяснительнымъ,* называемымъ имъ «философскими», дисциплинамъ, соотвѣтствующую возможную практическую науку. Такъ, теоретической физикѣ соотвѣтствуетъ техническая; теоретической химіи—техническая химія; анатоміи и физіологіи—практическая медицина; теоретическому ученію о человѣческомъ обществѣ—практическая политика.

Эта мысль о всепроникающемъ отношеніи теоретической науки къ подчиненной ей, примѣняющей ее къ жизни, дисциплинѣ представляетъ собою одну изъ самыхъ плодотворныхъ мыслей бэконовской системы. Съ геніальною прозорливостью Бэконъ придалъ противоположности теоретическаго и практическаго, установленной Аристотелемъ, новый смыслъ, пріобрѣтшій въ вопросѣ о взаимоотношеніи науки и жизни основное значеніе для новѣйшаго научнаго знанія. Вслѣдствіе этого, классификація наукъ является для Бэкона *чисто теоретическою* задачею, ибо у него практическія области прямо присоединяются къ соотвѣтствующимъ теоретическимъ, основанія же подраздѣленія составляютъ теоретическія проблемы. Бэконъ, въ качествѣ такихъ основаній для классификаціи, выбралъ тѣ духовныя способности, которыми мы пользуемся при разработкѣ научныхъ вопросовъ; естественно, онѣ могли быть только *теоретическими* способностями, интеллектуальными дѣятельностями различныхъ родовъ. Слѣдовательно, вопросъ о классификаціи наукъ переносится въ *психологію.*

Психологія знаетъ *три* главныхъ формы интеллектуальныхъ дѣятельностей: *память, фантазію* и *разсудокъ,* которыя, хотя сами по себѣ и являются всегда неразлучно всѣ вмѣстѣ, однако, могутъ дѣйствовать при этомъ въ различной степени. Поэтому у Бэкона мы и

находимъ трехчленное дѣленіе наукъ. Памяти соотвѣтствуетъ *исторія*, фантазіи — *поэзія*, въ которой Бэконъ исключительно видитъ изображеніе познаннаго въ созерцательныхъ и символическихъ формахъ; разсудку — совокупность *объяснительныхъ* наукъ, называемыхъ имъ однимъ именемъ «философія», въ примѣненіи каковаго термина еще сказывается перешедшее изъ древности и до начала новаго времени сохранившееся тожество философіи и науки. Для дальнѣйшей же группировки наукъ внутри этихъ областей Бэконъ пользуется различіемъ самихъ *объектовъ*. Такимъ образомъ, замѣняя употребляемыя Бэкономъ большею частью устарѣлыя наименованія употребляемыми нынѣ въ соотвѣтствующемъ смыслѣ, можно представить его классификацію въ слѣдующей схемѣ:



4. Нельзя отрицать, что эта классификація покоилась на удивительно точномъ для своего времени знаніи главнѣйшихъ областей современной ей науки и что она въ существенныхъ частяхъ правильно отграничила другъ отъ друга эти области. Такъ, если говорить только о главнѣйшихъ, то отграниченія политической исторіи отъ исторіи литературы, описанія природы отъ пониманія ея, физики отъ химіи, физіологіи отъ психологіи и до сего времени имѣютъ важное значеніе для раздѣленія наукъ. Живымъ свидѣтельствомъ того, что система Бэкона соотвѣтствовала въ общемъ дѣйствительному состоянію современной ей науки и далеко опередила свое время, служитъ тотъ фактъ, что французскій математикъ и философъ д'Аламберъ, предпринявъ въ 1756 г. въ своемъ знаменитомъ введеніи въ большую французскую энциклопедію въ первый разъ послѣ Бэкона новую классификацію наукъ, въ цѣломъ удержалъ бэконовскую систему, въ иныхъ мѣстахъ улучшивъ и дополнивъ ее. Такъ, онъ прежде всего удержалъ главное раздѣленіе наукъ на три области соотвѣтственно тремъ духовнымъ способностямъ человѣка: памяти, фантазіи и раз-

судку. Ставя себѣ цѣлью установить не просто классификацію наукъ, но классификацію наукъ и искусствъ, д'Аламберъ, сообразно этой своей расширенной задачѣ, измѣняетъ только порядокъ въ системѣ Бэкона. На первомъ мѣстѣ онъ ставитъ память и разумъ, какъ двѣ специфически научныя дѣятельности, а за ними фантазію, какъ органъ искусства, причемъ онъ поэзію дополняетъ прочими искусствами и освобождаетъ ихъ изъ подчиненнаго отношенія къ наукѣ. Оставляя въ сторонѣ классификацію искусствъ, какъ насъ здѣсь совсѣмъ не интересующую, мы находимъ въ системѣ д'Аламбера подраздѣленіе всей совокупности наукъ на двѣ части: на *исторію* и *философію*. Дальнѣйшее же расчлененіе этихъ обѣихъ областей у него остается такимъ же, какъ и у Бэкона, съ единственнымъ различіемъ въ томъ, что онъ пытался въ своей системѣ отвести соотвѣтствующее мѣсто для *математики*, почти совершенно игнорируемой его предшественникомъ; онъ причислилъ ее къ естественнымъ наукамъ и поставилъ въ тѣсную связь съ механикою, астрономіей и физикой, ибо онъ считалъ чистую математику (ариѳметику и геометрію) *абстрактными* естественными науками: число, величина и пространство, по его мнѣнію, — общія свойства вещей.

5. Такимъ образомъ, классификація Бэкона въ нѣсколько измѣненной формѣ сохранилась вплоть до начала XIX столѣтія. Однако, *двойной* недостатокъ, непосредственно присущій ея основному принципу, не могъ долго оставаться скрытымъ. Первый недостатокъ состоялъ въ томъ, что взятое изъ древней философіи раздѣленіе наукъ сообразно духовнымъ способностямъ въ томъ *субъективномъ* смыслѣ, какой придалъ ему Бэконъ, заключаетъ въ себѣ одностороннюю оцѣнку различныхъ научныхъ дѣятельностей. Это же необходимо порождаетъ и дальнѣйшую ошибку — раздѣленіе другъ отъ друга неразрывно связаннаго и соединеніе разнороднаго въ одну область. Такъ, исторію, во всякомъ случаѣ, недостаточно опредѣлить какъ «науку памяти», между тѣмъ какъ исторія природы стоитъ въ тѣсной связи съ прочими естественными науками, а политическая, церковная исторія и исторія литературы — съ другими науками духа, какъ-то: теологіею, этикой и политикой; обѣ части такъ называемой исторіи въ системѣ Бэкона едва ли имѣютъ какое-либо иное отношеніе другъ къ другу помимо общаго понятія, выраженнаго въ словѣ историческій процессъ, т.-е. послѣдовательность извѣстныхъ событій. Помимо этого ошибка, вкравшаяся у Бэкона въ главный принципъ дѣленія наукъ, вызвала еще и дальнѣйшія неправильности: при переходѣ къ болѣе частнымъ подраздѣленіямъ системы принципъ дѣленія измѣняется, переходя частью въ принципъ дѣленія по объектамъ, частью — по цѣлямъ научнаго изслѣдованія.

Возможно, что вслѣдствіе соображеній такого рода въ началѣ XIX столѣтія и возникли двѣ новыя грандіозныя попытки классификаціи наукъ, которыя независимо другъ отъ друга впервые отвергли прочно утвердившійся со времени Платона принципъ классификаціи, и пытались систематизировать науки исключительно по объектамъ. Одна изъ этихъ классификацій, принадлежащая Іеремію Бентаму, юристу и моралисту-философу, появилась въ 1829 году; другая принадлежитъ физику Амперу, извѣстному своими изслѣдованіями объ отношеніи магнитизма и электричества; она появилась въ 1834 году. Оба они находились, повидимому, подъ вліяніемъ великихъ систематиковъ въ области естественной науки XVIII и начала XIX столѣтій, Линнея, Жюссье и Декандоля. Особенно, кажется, на эти двѣ новыя системы классификаціи оказалъ большое дѣйствіе, рядомъ съ раздѣленіемъ наукъ по *объективнымъ* признакамъ, строго проведенный Линнеемъ и Декандолемъ, при ихъ ботаническихъ классификаціяхъ, принципъ *двучленнаго* расчлененія. Однако, эти классификаторы слѣдовали за указанными естествоиспытателями и въ другомъ отношеніи, они именно считали себя призванными изобрѣсть новую номенклатуру наукъ. Особенно Бентамъ въ этомъ отношеніи зашелъ слишкомъ далеко. Что въ системѣ растеній Линнея, стремящейся къ точной, проведенной по единому принципу, терминологіи для объектовъ, прежде не имѣвшихъ точныхъ и опредѣленныхъ названій, было требованіемъ необходимости, то въ данныхъ системахъ классификаціи явилось грубымъ недостаткомъ, сыгравшимъ въ ихъ судьбѣ роковую роль. Едва ли было бы желательнымъ, чтобы такія науки, какъ математика, физика, химія и др., перемѣнили свои, давно упрочившіяся за ними, наименованія на предложенныя Бентамомъ позологію, физіургію, стёхіодинамику и т. д. Эта-то неудачная терминологія и лишила данныя системы, несмотря на весь авторитетъ ихъ творцовъ, почти всякаго вліянія на науку. Послѣднему также содѣйствовали произвольность многихъ изъ предлагаемыхъ ими разграниченій, не соотвѣтствующихъ дѣйствительному раздѣленію труда въ наукѣ, и, предпринятое ими часто лишь изъ-за любви къ логическому схематизму, введеніе въ классификацію наукъ чисто-механическихъ искусствъ, какъ-то: ороографіи, алфавитики, пантомимики и др. На искусственность данныхъ системъ классификаціи указываетъ также тотъ фактъ, что Амперъ черезъ послѣдовательное двучленное дѣленіе двухъ своихъ главныхъ научныхъ областей, космологіи и ноологіи (науки о духѣ), дошелъ до установленія восьмидесяти четырехъ подчиненныхъ областей.

6. Однако ихъ основная мысль—строгое установленіе принципа дѣленія наукъ по объектамъ—знаменуетъ значительный прогрессъ по сравненію съ предшествующими имъ попытками классификаціи; выте-

кающее же изъ этого новаго принципа классификаціи подраздѣленіе всѣхъ наукъ на двѣ большія отрасли—на *науки о природѣ* и *науки о духѣ*—имѣетъ чрезвычайно важное значеніе. Естественныя науки уже давно завоевали себѣ самостоятельное положеніе; такого положенія не достигли еще науки о духѣ. Новое общее понятіе для нихъ, одновременно возникшее въ обѣихъ указанныхъ системахъ классификаціи, независимо другъ отъ друга, однако, служило признакомъ того, что въ наукѣ начало зарождаться сознаніе ихъ тѣсной взаимной связи другъ съ другомъ. Тотъ фактъ, что дѣятельности историка, филолога, теолога, юриста, политико-эконома многократно перекрещиваются другъ съ другомъ и тѣснѣе связаны между собою, чѣмъ, напр., съ дѣятельностью астронома, физика, химика и т. д., долженъ былъ, собственно говоря, бросаться въ глаза съ того момента, когда спеціальныя отрасли знанія стали дѣйствительными науками. Причиною же того, что сознаніе этого факта относительно поздно нашло себѣ выраженіе въ общемъ имени «науки о духѣ», является преимущественно *практическая* тенденція отдѣльныхъ изъ этихъ наукъ, какъ-то: теологіи, юриспруденціи, политической экономіи, преслѣдующихъ еще притомъ специфически различныя цѣли; къ тому же среди наукъ о духѣ не было общепризнанной главной дисциплины, могущей служить общей основой для другихъ, аналогично тому, какъ въ области естественныхъ наукъ такою основою служила физика. Однако, несмотря на это, чувствовалась общая потребность въ выдѣленіи «наукъ о духѣ» въ одну самостоятельную отрасль знанія; доказательствомъ этого можетъ служить уже то, что раньше, чѣмъ еще Бентамъ въ Англіи, а Амперъ во Франціи установили общее понятіе для данныхъ наукъ, въ Германіи Гегель уже въ своей, впервые явившейся въ 1817 году, «Энциклопедіи философскихъ наукъ» раздѣлялъ общее содержаніе знанія на логику, натурфилософію и философію духа, причемъ логику онъ разсматривалъ какъ абстрактную основу обѣихъ другихъ отраслей знанія, изучающихъ совмѣстно всю совокупность человѣческаго бытія. Система Гегеля при установленномъ имъ для своихъ умозрительныхъ построеній отношеніи къ эмпирическимъ наукамъ вполнѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, имѣла характеръ классификаціи всѣхъ наукъ, главныя же расчлененія натурфилософіи и философіи духа въ существенныхъ чертахъ соотвѣтствовали отдѣльнымъ дѣйствительно существующимъ естественнымъ наукамъ и наукамъ о духѣ.

7. Почти одновременно съ дуалистическими системами классификаціи Бентама и Ампера выступаетъ новая, исходящая совершенно изъ другой точки зрѣнія, попытка классификаціи. Ее положилъ Огюстъ Контъ въ 1830 году въ основу энциклопедическаго обзора наукъ въ своемъ курсѣ положительной философіи (1830—1842 гг.).

Контъ вполнѣ соглашался съ двумя ранѣе указанными системами классификаціи въ томъ, что недопустимо классифицировать науки соотвѣтственно человѣческимъ духовнымъ способностямъ. Такое дѣленіе казалось ему шаткимъ просто потому, что всѣ существенныя духовныя способности человѣка при каждомъ научномъ трудѣ обычно дѣйствуютъ сообща. Съ другой стороны, со своей точки зрѣнія онъ не могъ положить въ основу классификаціи наукъ разграниченіе ихъ по изучаемымъ ими объектамъ, ибо въ послѣдней инстанціи всѣ объекты научнаго изслѣдованія — *естественные объекты, тѣла*, которые, хотя и различаются другъ отъ друга извѣстными свойствами, однако, по своимъ основнымъ качествамъ сходны между собою. Изъ этихъ обоихъ условій, изъ единства природы научной дѣятельности и изъ единства природы всѣхъ объектовъ научнаго изслѣдованія, вытекаютъ для Конта, въ отличіе отъ дуалистическихъ классификацій, *монистическая* система и *линейный* порядокъ наукъ. Въ этой системѣ должны предшествовать всѣмъ другимъ и разсматриваться въ качествѣ ихъ основы тѣ дисциплины, которыя изучаютъ *самыя общія*, всѣмъ тѣламъ присущія свойства: это—*математика*, которая, въ свою очередь, сама распадается на абстрактную и конкретную части, на *анализъ* (общая ариѳметика), изслѣдующій абстрактныя отношенія величинъ, и на *геометрію*, имѣющую своимъ предметомъ пространственныя величины и поэтому, вслѣдствіе того, что пространство есть непосредственное качество самихъ тѣлъ, уже принадлежащую, по Конту, къ естественнымъ наукамъ. За геометріею слѣдуетъ наука о движеніи тѣлъ, *механика*, а за этой—изслѣдованіе міровыхъ тѣлъ и міровыхъ системъ въ ихъ связи—*астрономія*. Ей противостоитъ, въ качествѣ изслѣдованія движеній окружающихъ насъ земныхъ тѣлъ и ихъ частицъ,—*физика*, а этой послѣдней — *химія*, изслѣдующая измѣненія, опредѣленныя черезъ качественныя свойства вещества. Надъ послѣдней возвышается *біологія*,—изслѣдованіе индивидуальныхъ жизненныхъ явленій, возникающихъ на основаніи физическихъ и химическихъ свойствъ извѣстныхъ тѣлъ; наконецъ, надъ біологіею, въ качествѣ заключительнаго члена цѣлаго, — ученіе о соединеніи многихъ живыхъ индивидовъ въ общество и объ измѣненіяхъ его *соціологія*. Такимъ образомъ, Контъ установилъ слѣдующій строго линейный порядокъ наукъ:

анализъ } математика
геометрія }
механика
астрономія (съ геологіею и минералогіею)
физика
химія
біологія
соціологія.

Этотъ линейный порядокъ наукъ, по Конту, имѣетъ двоякое значеніе: онъ характеризуетъ, если идти въ немъ снизу вверхъ, *субъективно* послѣдовательное возрастаніе абстрактности; если идти сверху внизъ, *объективно* постепенное возрастаніе сложности свойствъ тѣлъ. По мнѣнію Конта, человѣческій духъ склоненъ къ тому, чтобы раньше познавать абстрактное, чѣмъ конкретное, потому что оно болѣе просто и потому, что при изученіи сложныхъ свойствъ предполагается знаніе болѣе простыхъ и абстрактныхъ. Отсюда слѣдуетъ, что линейная система наукъ должна быть также системою ихъ изученія и что, слѣдовательно, рядомъ съ философскимъ значеніемъ она имѣетъ и высокое *педагогическое* значеніе. Правда, можно изучать какую-либо одну науку, не знакомясь съ послѣдующими за нею въ системѣ, но нельзя изучить ни одной науки, не зная предшествующихъ ей въ системѣ. Математикъ, напримѣръ, вполнѣ можетъ не изучать астрономіи, физики и т. д. и даже механики; химику, напротивъ, по мнѣнію Конта, необходимо знаніе и физики, и астрономіи, и механики, и математики; соціологъ же долженъ въ совершенствѣ изучить, помимо всѣхъ этихъ наукъ, еще біологію и химію.

8. Какъ бы насильственно ни обходилась классификація наукъ Конта съ дѣйствительно существующими науками, именно, съ такъ называемыми науками о духѣ, однако, она все же оказала на послѣдующее время бо̀льшее вліяніе, чѣмъ предшествующія ей дуалистическія классификаціи Бентама и Ампера. Хотя послѣдующее развитіе науки и научное образованіе мало сообразовались съ контовскимъ ученіемъ объ «іерархіи наукъ», зато тѣмъ бо̀льшее дѣйствіе оказало это ученіе внутри позитивнаго направленія философіи. Здѣсь именно и возникла, оставшаяся не безъ вліянія на послѣдующее время, попытка улучшенія и усовершенствованія контовской системы; эта попытка принадлежитъ Герберту Спенсеру.

Спенсеръ дѣлаетъ Конту двоякій упрекъ: во-первыхъ, онъ смѣшалъ всеобщее съ абстрактнымъ, во-вторыхъ, не удовлетворилъ справедливыхъ притязаній психологіи на самостоятельность. Результатомъ смѣшенія всеобщаго и абстрактнаго явилось то, что науки, занимающія высшія мѣста въ системѣ Конта, отличаются болѣе всеобщимъ характеромъ, а не болѣе абстрактнымъ; явленія, изучаемыя ими, болѣе распространенныя, но не болѣе абстрактныя; такъ, напримѣръ, астрономія, имѣя дѣло съ отдѣльными объектами, конкретнѣе физики; эта же послѣдняя не абстрактнѣе химіи. Психологію, по мнѣнію Спенсера, ради особенности ея задачъ слѣдуетъ выдѣлить изъ біологіи, и за ней непосредственно поставить соціологію, такъ какъ соціальные факты гораздо болѣе зависятъ отъ психическихъ, чѣмъ отъ біологическихъ свойствъ людей. Въ этомъ пунктѣ Спенсеръ дальше всего

отклоняется отъ Конта, который, отрицая возможность непосредственнаго самонаблюденія, требовалъ для психологіи объективнаго наблюденія и потому считалъ научную психологію возможною только въ формѣ анализа *физическихъ* свойствъ, который, какъ ему казалось, осуществленъ въ френологіи.

Пытаясь устранить недостатки, вкравшіеся въ систему классификаціи наукъ Конта, и въ то же время въ цѣломъ придерживаясь основной мысли Конта о порядкѣ расположенія наукъ въ системѣ, соотвѣтственно примѣняемой въ нихъ степени абстракціи, Спенсеръ пришелъ къ замѣнѣ линейнаго порядка наукъ дѣленіемъ ихъ по *группамъ*. Такихъ группъ онъ различаетъ *три*: абстрактную, абстрактно-конкретную и конкретную. Первая охватываетъ математику и абстрактную механику, вторая—конкретную (физическую) механику, физику и химію, третья—астрономію съ примыкающими къ ней географическими дисциплинами (географіею, геологіею, геогнозіею), біологію, заключающую въ себѣ, кромѣ физіологіи, ботанику и зоологію, психологію и, наконецъ, соціологію. Расположеніе указанныхъ трехъ группъ, такимъ образомъ, представляетъ собою постепенный переходъ отъ абстрактныхъ къ конкретнымъ отраслямъ знанія; внутри же каждой отдѣльной группы болѣе общія, съ болѣе широкимъ объемомъ дисциплины предшествуютъ наукамъ съ болѣе ограниченнымъ объемомъ. Соединеніе этихъ двухъ принциповъ группированія даетъ опять линейный порядокъ въ расположеніи наукъ по слѣдующей схемѣ:

Абстрактная группа	Математика Абстрактная механика
Абстрактно-конкретная группа	Конкретная механика Физика Химія
Конкретная группа	Астрономія Геологія Біологія Психологія Соціологія

Хотя бы въ этой системѣ, благодаря измѣненію мѣстоположенія астрономіи и благодаря признанію самостоятельности психологіи, и были устранены нѣкоторые несомнѣнные недостатки классификаціи Конта, однако здѣсь, такъ же, какъ и у послѣдняго, все же остаются двѣ главныхъ ошибки: 1) предположеніе іерархіи наукъ, въ которой послѣдующія отрасли всегда предполагаютъ предшествующія, какъ свои основанія,—предположеніе, правда, нѣсколько смягченное расположеніемъ наукъ въ группы, и 2) введеніе соціологіи въ качествѣ новой науки вмѣсто большого числа фактически существующихъ, какъ-то: исторіи, филологіи, науки права и т. д. Внутри естественно-научной области еще допустимо до извѣстной

степени, что послѣдующія въ ряду дисциплины нуждаются въ предшествующихъ какъ вспомогательныхъ; но введеніе въ подобный рядъ психологіи и связанная съ этимъ общая мысль объ іерархіи наукъ возможны только при допущеніи, что и психологія по своему содержанію и методу относится къ естественнымъ наукамъ. Однако, въ такомъ случаѣ данная классификація уже не будетъ классификаціею фактически существующихъ наукъ; она можетъ имѣть значеніе только программы для будущей системы наукъ, построенной на основаніи опредѣленныхъ философскихъ предпосылокъ и требованій. Это находитъ свое подтвержденіе, какъ у Спенсера, такъ и у Конта, еще въ томъ, какъ они вводятъ въ свою систему классификаціи соціологію. Ибо послѣдняя должна не просто, какъ у нихъ, въ качествѣ новой науки присоединяться къ уже существующимъ—въ подобномъ смыслѣ нѣкогда уже Бэконъ заботился о научныхъ отрасляхъ, въ его время еще не существовавшихъ, но она должна, вмѣстѣ съ тѣмъ, замѣнить множество фактически существующихъ наукъ, которымъ тогда будетъ отказано въ правѣ существованія въ ихъ настоящей формѣ.

9. Это произвольное обращеніе классификацій Конта и Спенсера съ фактически существующими науками, основанное на мысли объ іерархіи наукъ, неоднократно вызывало возраженія. Даже философы, державшіеся во всѣхъ иныхъ отношеніяхъ родственнаго Конту позитивнаго направленія, не соглашаются съ этимъ одностороннимъ, заимствованнымъ изъ отношенія естественныхъ наукъ извѣстнаго рода, принципомъ классификаціи наукъ; среди нихъ на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить Джона Стюарта Милля, выступившаго противъ указаннаго принципа въ своей обширной системѣ индуктивной и дедуктивной логики (впервые въ 1843 году), сочиненіи, которое, несмотря на извѣстную поверхностность или, можетъ-быть, даже благодаря ей, стало однимъ изъ самыхъ вліятельныхъ среди сочиненій по логикѣ во второй половинѣ XIX столѣтія.

Милль самъ не далъ никакой спеціальной классификаціи наукъ. Однако, онъ подвергъ изслѣдованію *два* пункта контовской классификаціи: положеніе *математики* и положеніе *соціологіи* среди прочихъ наукъ. Относительно математики онъ согласенъ съ Контомъ, даже онъ пытается строже провести взглядъ послѣдняго. Контъ причислялъ къ естественнымъ наукамъ только геометрію, анализъ же онъ считалъ простою абстрактною логическою подготовкою къ нимъ; между тѣмъ Милль придерживается мнѣнія, что всѣ математическія дисциплины имѣютъ своими объектами самыя всеобщія свойства явленій природы. Въ этомъ смыслѣ вся математика для него—абстрактная, но, во всякомъ случаѣ, въ послѣдней инстанціи эмпирическая естественная наука: измѣряемость, величина, протяженіе въ той

же мѣрѣ эмпирически познаваемыя свойства вещей, какъ и свѣтъ, цвѣтъ, звукъ и т. д. Иное положеніе занимаетъ Милль по отношенію къ соціологіи. Хотя онъ признаетъ желательность соціологіи и склоненъ видѣть въ нѣкоторыхъ уже существующихъ дисциплинахъ, какъ-то въ политической экономіи, статистикѣ, части общей науки объ обществѣ, однако, онъ, съ другой стороны, энергично защищаетъ самостоятельность другихъ наукъ, напр. историческихъ, опирающихся на волевыя дѣйствія и ихъ мотивы. Слѣдуя здѣсь, вѣроятно, какъ и во всѣхъ другихъ частяхъ своей философіи, Бентаму, Милль связываетъ всѣ историческія науки въ одномъ общемъ понятіи «наукъ о духѣ». Послѣднее выраженіе преимущественно благодаря Миллю и проникло въ новѣйшую литературу. Если нынѣ уже оно, хотя и не вполнѣ въ той мѣрѣ, какъ общее наименованіе «естественныя науки», въ нѣмецкой литературѣ стало обычнымъ понятіемъ, то этимъ оно обязано болѣе, чѣмъ вліянію Гегеля, распространенію указаннаго сочиненія Милля. Однако, эти два пункта, въ которыхъ Милль, съ одной стороны, расширяетъ систему Конта, а, съ другой, суживаетъ и пытается примирить съ существующими науками, многими оспариваются. Они касаются, какъ мы видѣли, положенія математики въ системѣ наукъ и соединенія наукъ о духѣ въ *единое* цѣлое, отличное отъ цѣлаго естественныхъ наукъ и имѣютъ основное значеніе для разработки научной классификаціи наукъ.

Литература. О традиціонномъ раздѣленіи философіи Платона ср. Zeller. Philosophie der Griechen, II, 1^{3}, 2. Abschn. 4; объ аристотелевскомъ тамъ же, II, 2^{3}, 3. Abschn. 4. Бэконъ. De dignitate et augmentis scientiarum, lib. II (1623). Джонъ Локкъ. Опытъ о человѣческомъ разумѣ. Книга 4, глава 21 (Москва, 1898). D'Alambert. Discours préliminaire zur Encyklopädie (1750). Бентамъ. Essai sur la nomenclature et la classification etc. (Oeuvres, 1829, III). Ampère, Essai sur la philosophie des sciences. 1834. Comte. Cours de philosophie positive. I, Leç. 2. 1830. Спенсеръ. Классификація наукъ. III-й опытъ. Спб. 1864. Милль, Логика, II, 6 книга.

§ 6. Три области спеціальныхъ наукъ (математика, естественныя науки, науки о духѣ). 1. Три области наукъ, какъ показала исторія попытокъ классификаціи, изъ различныхъ мотивовъ постепенно сдѣлались относительно самостоятельными частями научной системы: *математика, естественныя науки и науки о духѣ*. Однако, изъ нихъ только естественнымъ наукамъ удалось къ настоящему времени добиться въ этомъ отношеніи твердаго положенія. Математика же и до сихъ поръ все еще причисляется къ естественнымъ наукамъ, то въ качествѣ абстрактной вѣтви ихъ, то въ качествѣ просто вспомогательной дисциплины. Наконецъ, науки о духѣ то прямо присоединяются къ системѣ естественныхъ наукъ, то, если ихъ самостоятельность въ общемъ и признается, оспаривается ихъ названіе и выра-

женное въ этомъ отношеніи къ психологіи. При такомъ положеніи дѣлъ необходимо прежде всего подвергнуть критическому изслѣдованію отношеніе этихъ трехъ областей наукъ другъ къ другу.

a. Положеніе математики.

2. Въ противоположность Канту, считавшему математику апріорной, построенной на чистыхъ формахъ созерцанія, пространствѣ и времени, дисциплиною, всѣ позитивистическія попытки классификаціи вообще, отъ д'Аламбера до Милля и Спенсера, считали подчиненность математики естественнымъ наукамъ и даже ея принадлежность къ нимъ или во всемъ объемѣ или, по крайней мѣрѣ, частью, именно въ тѣхъ ея отрасляхъ, которыя охватываютъ геометрію и абстрактную механику, несомнѣннымъ фактомъ. Здѣсь, при нашей задачѣ—классификаціи наукъ,—этотъ споръ естественно не можетъ рѣшаться при помощи философскаго изслѣдованія происхожденія математическихъ понятій, но здѣсь должно математикѣ, какъ и всякой другой наукѣ, указать мѣсто въ системѣ наукъ единственно по тѣмъ признакамъ, которые обнаруживаются частью въ ея отношеніяхъ къ другимъ отраслямъ знанія, частью въ особенномъ характерѣ ея задачъ.

Безъ сомнѣнія, математика въ качествѣ вспомогательной науки имѣетъ ближайшую связь съ естественными науками. Но, во-первыхъ, роль математики не исчерпывается ея значеніемъ прикладной науки, во-вторыхъ, примѣненіе математики къ естественнымъ наукамъ въ принципѣ отнюдь не исключаетъ примѣненія ея къ другимъ дисциплинамъ. Оставляя въ сторонѣ психологію, въ которой со времени Гербарта многократно дѣлаются попытки дать математическія формулировки не только психо-физическимъ, но также и чисто-психическимъ отношеніямъ, и ученіе объ измѣненіяхъ человѣческаго общества, политико-экономическая теорія цѣнности представляетъ примѣры плодотворныхъ примѣненій математическихъ методовъ, и даже логика можетъ быть сведена къ своеобразному математическому алгорифму. Кто пожелалъ бы, однако, всѣ эти отрасли наукъ просто потому, что онѣ допускаютъ примѣненіе математическихъ методовъ, причислить къ естественнымъ наукамъ, тотъ, очевидно, попалъ бы въ заколдованный кругъ. Изъ этого факта съ бо́льшимъ правомъ можно вывести заключеніе, что, если въ другихъ наукахъ, напр. историческихъ, о примѣненіи математики теперь и, вѣроятно, никогда не можетъ быть рѣчи, то это объясняется частью сложностью историческихъ явленій, частью иными свойствами историческихъ проблемъ, и не имѣетъ ничего общаго съ вопросомъ объ отношеніи этихъ дисциплинъ къ естественно-научнымъ.

3. Гораздо важнѣе, чѣмъ это внѣшнее отношеніе, тѣ признаки,

которые вытекаютъ изъ особеннаго характера математическихъ задачъ, которые только новѣйшее развитіе математики вполнѣ выяснило и которые,—чему не должно удивляться—были неизвѣстны д'Аламберу и Огюсту Конту. Существенное различіе между математикою и совокупностью прочихъ наукъ, принадлежатъ ли онѣ къ естественнымъ наукамъ или другимъ какимъ-либо отраслямъ знанія, какъ-то: исторіи, филологіи, юриспруденціи и др., состоитъ въ томъ, что всѣ эти дисциплины имѣютъ дѣло съ *опытомъ*, съ дѣйствительными въ опытѣ данными или, по крайней мѣрѣ, съ возможными и поэтому предполагаемыми или предвидимыми фактами. Физика, какъ и исторія, стремится описывать и объяснять дѣйствительность. Обѣ, конечно, въ интересахъ такого объясненія могутъ выходить за предѣлы непосредственно данныхъ фактовъ, или построяя гипотезы, или предполагая факты, недоступные изслѣдованію. Однако, такія гипотезы и предположенія всегда подчиняются двумъ условіямъ: во-первыхъ, онѣ должны быть эмпирически возможными и, во-вторыхъ, полезными для объясненія дѣйствительно данныхъ фактовъ. Естественные законы, которые не имѣютъ значенія въ дѣйствительномъ мірѣ, и историческія событія, которыя никогда не происходили,—фантазія и вымыслы, а не наука. Въ математикѣ дѣло обстоитъ существенно иначе. Она совершенно не скована эмпирическою дѣйствительностью: всякое образованіе понятій, подлежащихъ ея изслѣдованію, остается для нея научною проблемою, безразлично—создается ли это понятіе на основаніи опредѣленныхъ предметовъ и ихъ свойствъ, или оно не соотвѣтствуетъ никакому какимъ-либо образомъ возможному эмпирическому факту. Такимъ образомъ, математика отнюдь не ограничивается изученіемъ тѣхъ родовъ величинъ, которыя могутъ служить для количественнаго измѣренія дѣйствительно существующихъ предметовъ, но она также изучаетъ тѣ роды величинъ, которые не годны для такого употребленія, однако, при томъ лишь условіи, что понятія ихъ могутъ быть точно опредѣлены, и чисто идеальныя свойства ихъ вполнѣ послѣдовательно развиты. Поэтому пространство четырехъ или сколько-угодно многихъ (n) измѣреній или многообразіе, которое подобно пространственному, но въ которомъ кратчайшимъ разстояніемъ между двумя точками будетъ не прямая, но кривая линія, въ такой же мѣрѣ проблема математическаго изслѣдованія, какъ и эмпирическое пространство трехъ измѣреній. Математическая обработка понятій начинается съ объектовъ эмпирической дѣйствительности, но она не ограничивается этой послѣдней, а мы можемъ производить логическія операціи, необходимыя для такой обработки, далеко за предѣлами опыта.

4. Эта особенность математики имѣетъ свое прямое основаніе

въ *характеръ* математической обработки понятій по отношенію къ объектамъ опыта. Особенность научнаго математическаго труда состоитъ именно въ томъ, что математика исключительно выбираетъ извѣстныя *формальныя* свойства объектовъ и отвлекаетъ отъ общаго реальнаго содержанія такимъ образомъ добытыхъ формъ. Благодаря такой абстракціи, математика при дальнѣйшей формальной обработкѣ своихъ опредѣленій можетъ идти до любыхъ мыслимыхъ, конструируемыхъ въ чистыхъ понятіяхъ формъ, не задаваясь вопросомъ о томъ, являются ли онѣ еще гдѣ-либо формальными свойствами реальныхъ предметовъ. Отсюда слѣдуетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, что *чистая математика* уже въ силу этого, ей спеціально присущаго, абстрактно-формальнаго характера не можетъ быть подчинена никакой другой наукѣ; она образуетъ самостоятельную область,—область *формальныхъ наукъ*, которымъ всѣ прочія дисциплины, занимающіяся реальнымъ содержаніемъ опыта, могутъ быть противопоставлены какъ *реальныя опытныя науки*.

б. Естественныя науки и науки о духѣ.

5. Добытое черезъ обособленіе математики объединеніе всѣхъ реальныхъ наукъ въ одну группу непосредственно ведетъ къ вопросу, нуждается ли, и въ какомъ смыслѣ, это второе царство науки, охватывающее полное содержаніе дѣйствительности, въ дальнѣйшемъ расчлененіи. Естественныя науки уже давно, благодаря извѣстной общности ихъ объектовъ, обособились въ самостоятельную область; подобная же общность объектовъ существуетъ и для другой части реальныхъ наукъ; однако, общее наименованіе «наукъ о духѣ», установленное для нихъ въ новѣйшее время, часто оспаривается. Противъ него возражаютъ, что *психологія*, которая, уже по своему имени, должна считаться основной изъ наукъ о духѣ, въ дѣйствительности по характеру своего метода принадлежитъ скорѣе къ естественнымъ наукамъ, и что такимъ образомъ новая область «наукъ о духѣ» находитъ свою основу въ естественной наукѣ. Отсюда вполнѣ послѣдовательно заключаютъ, какъ это и замѣчается въ системѣ Конта, что психологія должна быть подчинена естественной наукѣ,—заключеніе, не согласующееся съ самостоятельнымъ значеніемъ историческихъ наукъ. Помимо этого, выраженіе «науки о духѣ» оспаривается также потому, что оно, какъ уже замѣтилъ Контъ, вызываетъ мысль о противоположности къ природѣ, между тѣмъ какъ духовные процессы повсюду происходятъ въ естественныхъ предметахъ, слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ сами принадлежатъ природѣ. Въ виду этихъ соображеній и предлагали въ качествѣ общаго названія для разсматриваемой нами области реальныхъ наукъ наименованіе «историческія науки» и этимъ вѣрно характеризовали взгляды, широко распространенные въ кругахъ историковъ, языковѣдовъ и др., потому

что отличительный характеръ фактовъ, принадлежащихъ филологіи, юриспруденціи, народному хозяйству, и прежде всего самой исторіи, состоитъ не въ проявленіи психическихъ силъ, которыя при каждомъ культурномъ явленіи находятся во взаимодѣйствіи съ физическими, а единственно въ *историческомъ* развитіи. Но потомъ и противъ этого наименованія выставляли возраженіе, что понятіе историческаго развитія слишкомъ обще, потому что оно охватываетъ также часть природы, внѣшней человѣку, по крайней мѣрѣ, животное царство, если ставятъ условіемъ соучастіе психическихъ силъ. Поэтому въ производствѣ *культурныхъ цѣнностей* должно видѣть признакъ для раздѣленія задачъ тѣхъ областей, въ которыхъ играетъ роль человѣческая дѣятельность, отъ задачъ чисто теоретическаго объясненія фактовъ въ естественныхъ наукахъ и въ психологіи, которая принципіально должна быть подчинена послѣднимъ. Не въ природѣ и духѣ, а въ *природѣ и культурѣ* должно искать основаніе для расчлененія реальныхъ наукъ на группы.

6. Относительно термина «историческія науки» прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что развитіе, т.-е. *исторію*, имѣетъ все существующее, солнечная система, земля, растенія и животныя такъ же, какъ и человѣчество. Поэтому, если и возможно данное слово ради краткости обычно примѣнять только къ человѣческой исторіи, то для систематическаго разграниченія областей знанія другъ отъ друга, во всякомъ случаѣ, не годится такой признакъ, который, будучи взятъ въ точномъ смыслѣ, присущъ всѣмъ разграничиваемымъ областямъ. Данное выраженіе, однако, не просто слишкомъ широко, но также слишкомъ узко: хотя не существуетъ никакихъ духовныхъ происшествій, которыя не предполагали бы историческаго развитія, однако, вовсе не является необходимостью, чтобы всякій *способъ разсмотрѣнія* такихъ происшествій былъ историческимъ. Характерною чертою нѣкоторыхъ изъ наукъ о духѣ является скорѣе то, что онѣ ограничиваются анализомъ систематической связи опредѣленныхъ фактовъ и при этомъ совершенно отказываются отъ вопроса объ ихъ происхожденіи. Такъ, вѣтвь политической экономіи, теорія хозяйства, изучаетъ общія явленія потребленія и производства хозяйственныхъ благъ безъ всякаго отношенія къ особеннымъ условіямъ ихъ происхожденія. Также и данный правовой порядокъ можетъ сдѣлаться предметомъ логически-систематическаго изслѣдованія, принципіально различающагося отъ историко-правового разсмотрѣнія. Поэтому исторія права не охватываетъ собою всю науку права, а есть только ея частная дисциплина; то же самое отношеніе существуетъ между политической экономіею и исторіею хозяйства, грамматикою и исторіею языка и т. д.

7. Часто пытаются взять въ качествѣ принципа для раз-

граниченія научныхъ отраслей тотъ, которому придаютъ значеніе уже при обычномъ пониманіи отношенія между различными отраслями научнаго знанія. Что происходитъ въ природѣ, то, думаютъ, вообще повторяется безчисленное число разъ,—естествоиспытатель поэтому можетъ подводить факты подъ абстрактные законы; что, напротивъ того, изслѣдуетъ исторія, то происходитъ только *одинъ разъ*; вслѣдствіе этого естественная наука есть наука законодательная, и интересъ для нея имѣетъ только общее, для исторіи же, наоборотъ, только единичное имѣетъ значеніе, которое она и пытается понять, съ любовью погружаясь въ него *).

Однако, чисто *формальный* признакъ самъ по себѣ совершенно не годится для различенія понятій, которыя насъ прежде всего интересуютъ своимъ *содержаніемъ*, а не вслѣдствіе бо́льшаго или меньшаго объема подводимыхъ подъ нихъ фактовъ. Такой признакъ вполнѣ не пригоденъ тогда, когда онъ фактически оказывается не вполнѣ вѣрнымъ, и даже тѣми, кто желаетъ его примѣнять, приводится въ качествѣ правила съ исключеніями. Что касается приведеннаго выше для разграниченія историческихъ отъ естественныхъ наукъ формальнаго признака, то онъ ложенъ въ двухъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, неправильно думать, будто единичное въ естественной наукѣ не играетъ никакой роли. Почти вся геологія, напримѣръ, состоитъ изъ единичныхъ фактовъ: едва ли можно утверждать, что изслѣдованіе ледяной эпохи, потому что она, вѣроятно, была только однажды, не принадлежитъ къ области естественной науки, а подлежитъ вѣдѣнію историка. Во-вторыхъ, неправильно также утверждать, что законосообразное, какъ таковое, не можетъ быть объектомъ исторіи. Историки со времени Полибія, поскольку они, по крайней мѣрѣ, не были простыми хронологами, рѣдко упускали случай указывать на одновременныя происшествія и на аналогичныя связи событій въ различныя времена и выводить даже изъ такихъ параллелей извѣстныя заключенія. Можно придавать различное значеніе сравнительно - историческому способу изслѣдованія; однако, право историка пользоваться имъ столь же мало можно оспаривать, какъ право естественной науки заниматься иногда, гдѣ вынуждаютъ условія, изслѣдованіемъ единичныхъ событій. Однако, даже, если въ разбираемомъ нами мнѣніи, какъ и въ большинствѣ ложныхъ утвержденій, по удаленіи ложнаго, остается

*) Вундтъ въ своемъ разсужденіи принимаетъ въ расчетъ разницу между единичными (Singuläre) фактами и общими законами; онъ пришелъ бы, можетъ-быть, къ инымъ результатамъ, если бы вмѣсто понятія «единичнаго», поставилъ понятіе индивидуальнаго. Въ геологіи встрѣчаются единичные факты, но только въ исторіи мы находимъ индивидуальность.

Прим. ред.

крупица истины, именно, что историческіе факты въ большемъ объемѣ обладаютъ единичнымъ характеромъ, чѣмъ естественныя явленія, то все-таки указанный признакъ и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ оказывается вѣрнымъ, недостаточенъ, потому что онъ—просто *формальный* признакъ. Какъ таковой, онъ равнымъ образомъ вызываетъ вопросъ, каковы свойства, присущія матеріальному содержанію явленій, въ которыхъ этотъ внѣшній признакъ имѣетъ свое основаніе. При такой постановкѣ вопроса отвѣтъ можетъ гласить только, что мотивы дѣйствующихъ лицъ въ высшей степени зависятъ отъ индивидуальныхъ условій и что при взаимодѣйствіи безчисленнаго числа такихъ мотивовъ съ внѣшними условіями историческія событія, частью вслѣдствіе общаго характера *психическихъ* явленій, частью вслѣдствіе ихъ сложной природы, необходимо должны обладать болѣе единичнымъ характеромъ, чѣмъ естественныя явленія. Такимъ образомъ, если замѣнить такой формальный признакъ соотвѣтствующимъ ему реальнымъ, то мы опять-таки вернемся къ наименованію «наукъ о духѣ». Но если, наконецъ, не пожелаютъ признать этого послѣдняго выраженія на томъ основаніи, что оно влекло бы за собой неизбѣжное признаніе психологіи основною наукою всей этой области, между тѣмъ какъ ея настоящее положеніе не соотвѣтствуетъ такой задачѣ, то такое нежеланіе было бы не обосновано; изъ приведеннаго основанія непосредственно лишь слѣдуетъ то, что психологія въ своемъ настоящемъ состояніи не удовлетворяетъ еще требованіямъ, съ полнымъ правомъ предъявляемымъ къ ней; отсюда отнюдь не вытекаетъ необходимости выбирать для расчлененія наукъ завѣдомо ложный принципъ и право отказывать психологіи навсегда въ способности выполнять то, къ чему она призвана соотвѣтственно своей общей задачѣ. Даже, можетъ-быть, слѣдуетъ утверждать, что въ извѣстной мѣрѣ незнаніе того, что въ настоящее время психологія все же можетъ выполнить, есть причина утвержденій нѣкоторыхъ философовъ, будто тѣхъ ученыхъ, которые имѣютъ дѣло съ конкретными явленіями духовной жизни, языковѣдовъ, миѳологовъ, историковъ и т. д., совершенно удовлетворяетъ вульгарная психологія, усвоенная ими на основаніи практическаго житейскаго опыта; напротивъ того, стремленіе къ научной психологіи совершенно лежитъ внѣ ихъ интересовъ.

8. Если, наконецъ, для наукъ о духѣ предлагалось наименованіе «науки о культурѣ» по мотивамъ, подобнымъ вышеприведеннымъ, но при признаніи, что понятіе «исторія» слишкомъ узко, чтобы охватить въ себѣ всѣ науки о духѣ, то оно едва ли удачно выбрано. Всякая культура, будетъ ли она, по первоначальному значенію этого слова, относиться къ хозяйству страны, или къ продуктамъ индустріи и техники, или, наконецъ, по переносному его значенію, къ «духовной

культурѣ», конечно, есть продуктъ человѣческаго интеллекта. Однако, не каждый изъ этихъ продуктовъ принадлежитъ къ той области науки, для которой предлагается указанное названіе. Производительныя силы народнаго хозяйства, машины и химическія вспомогательныя средства техники и индустріи, входящія въ понятіе «культуры» въ первоначальномъ смыслѣ слова, мы съ полнымъ правомъ причисляемъ къ объектамъ естествознанія и его прикладныхъ дисциплинъ. Поэтому при имени «наука о культурѣ» непосвященный такъ же мало предположитъ науку о духѣ, какъ при имени культурнаго дѣятеля—филолога или историка. Выраженіе наука о «культурѣ» такимъ образомъ имѣетъ тотъ недостатокъ, что оно спеціальное и притомъ позднѣйшее значеніе слова «культура», означающее *духовную* культуру, употребляетъ въ смыслѣ, противорѣчащемъ правильному обычному словоупотребленію.

Но если даже допустить это произвольное суженіе значенія слова «культура», то, во всякомъ случаѣ, наименованіе «наука о культурѣ» оказывается слишкомъ узкимъ, такъ какъ оно выдвигаетъ понятіе *культурной цѣнности* въ такомъ смыслѣ, который не соотвѣтствуетъ ни практически, ни теоретически его дѣйствительному значенію. Конечно, историческое развитіе во многихъ случаяхъ направляется на производство или потребленіе культурныхъ цѣнностей; однако, не все, что производится въ историческомъ развитіи, имѣетъ вообще культурную цѣнность, и еще менѣе одностороннее обсужденіе вещей со стороны ихъ культурной цѣнности можетъ быть единственною задачею науки. Наука въ гораздо большей мѣрѣ стремится понимать факты, ихъ связь, и только за такимъ пониманіемъ, гдѣ умѣстно, можетъ послѣдовать ихъ оцѣнка. Равнымъ образомъ, поэтому, нельзя опредѣлять область науки не признаками самихъ явленій, которыя она изучаетъ, а *продуктами*, которые изъ нихъ происходятъ.

9. Указанныя соображенія и способствовали появленію термина «наукъ о духѣ». Имъ желали единственно обозначить совокупность тѣхъ отраслей научнаго знанія, которыя имѣютъ дѣло съ духовнымъ развитіемъ и продуктами человѣчества. Такимъ образомъ, этотъ терминъ предполагаетъ различіе *духовныхъ* и *естественныхъ* явленій; однако, онъ отнюдь не предполагаетъ полнаго противоположенія «тѣлъ» и «духовъ», какъ неправильно думаютъ, приводя противъ него тотъ фактъ, что духовныя явленія происходятъ въ естественныхъ тѣлахъ. Указанное различіе никоимъ образомъ не исключаетъ, что явленія обоихъ родовъ даются въ одномъ и томъ же чувственномъ субстратѣ: оно допускаетъ только, что они—какъ бы они ни вліяли другъ на друга—во всякомъ случаѣ представляютъ достаточно различныхъ признаковъ, годныхъ для раздѣленія другъ отъ друга областей знанія. Естественно, однако, это раздѣленіе допускаетъ

многообразныя соотношенія между отдѣленными другъ отъ друга областями знанія, такъ какъ оно въ то же время требуетъ единства природы чувственнаго субстрата всего нашего опыта.

10. Если отдается предпочтеніе другимъ терминамъ передъ терминомъ «науки о духѣ», то это происходитъ не потому, что отрицаютъ общую связь отраслей научнаго знанія, объединяемыхъ подъ этимъ именемъ «наукъ о духѣ», а потому, что въ данномъ терминѣ молчаливо предполагается отношеніе къ *психологіи*. Такъ какъ основаніемъ связи наукъ о духѣ между собою служитъ ихъ общая зависимость отъ духовныхъ процессовъ и явленій, то, естественно, изъ этихъ наукъ не можетъ быть исключена та отрасль знанія, которая изучаетъ свойства самихъ этихъ процессовъ, непосредственно данныя въ сознаніи. Эта отрасль—психологія.

Психологія же, утверждаютъ, по своимъ методамъ и цѣли принадлежитъ къ естественнымъ наукамъ, и поэтому она до сихъ поръ ровно ничего не сдѣлала для такъ называемыхъ «наукъ о культурѣ». Такое разсужденіе, однако, въ двойномъ отношеніи неправильно: во-первыхъ, поскольку оно смѣшиваетъ не установившееся состояніе психологіи съ ея конечною задачею, и, во-вторыхъ, поскольку оно на основаніи недостаточнаго знакомства съ дѣйствительнымъ состояніемъ психологіи считаетъ общезначимымъ то пониманіе этой науки, которое защищается отдѣльными психологами-метафизиками. Не удивительно даже, что психологія въ настоящее время, достигнувъ сравнительно недавно самостоятельнаго положенія, занимается еще элементарными, лежащими во многихъ случаяхъ на пограничной области психологическаго и физіологическаго изслѣдованія, задачами; однако, само собою понятно, что по этому настоящему положенію психологіи нельзя обсуждать ея окончательнаго назначенія. Еще менѣе можетъ быть дозволено пониманіе психологіи и ея задачъ, съ точки зрѣнія нѣкоторыхъ психологовъ и физіологовъ, пытавшихся рѣшать психологическія проблемы путемъ выведенія психологическихъ процессовъ изъ физическихъ, какъ болѣе первоначальныхъ и причинно ихъ обусловливающихъ. Это пониманіе есть метафизическая гипотеза, подобная другимъ, и въ философской теоріи познанія она опровергнута съ достаточнымъ основаніемъ еще прежде, чѣмъ она праздновала свое возрожденіе въ этой попыткѣ сведенія психологіи къ физіологіи. Задача психологіи, какъ эмпирической науки, вообще не опредѣляется метафизическими гипотезами объ отношеніи души къ тѣлу, а почерпается изъ *фактовъ*, на основаніи которыхъ она возникла. Эти факты суть факты *человѣческаго сознанія* или, выражаясь конкретнѣе, процессы нашего ощущенія, чувствованія, представленія, нашихъ аффектовъ, волевые процессы и процессы дѣйствій, возникающихъ изъ нихъ.

Литература. Положеніе математики: Милль, Логика, пер. В. Н. Ивановскаго, Москва. 1897. I п. 266: «Число среди другихъ феноменовъ въ строжайшемъ смыслѣ одно только есть свойство всѣхъ вещей. Не всѣ вещи имѣютъ цвѣтъ, вѣсъ и т. д., но всѣ вещи доступны исчисленію». Къ этому же вопросу Wundt, Logik, II, 1, 2. Abschn. Положеніе наукъ о духѣ: Paul, Principien der Sprachgeschichte[3], Einl. (разсматриваетъ всѣ науки духа, какъ историческія науки, и противоставляетъ имъ психологію, какъ нормативную науку, дающую масштабъ для нихъ). W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie, 1894 (требуетъ выработки особенныхъ психологическихъ методовъ для примѣненія психологіи въ наукахъ духа). Противъ всякаго примѣненія психологіи и противъ употребленія понятія «наукъ духа» вообще высказываются: Windelband, Geschicte und Naturwissenschaft[2] 1900, p. 3: «Природа и духъ—видимая противоположность» .... которая «въ настоящее время не можетъ быть признана настолько достовѣрною и сама собою понятною», чтобы на ней можно было основать классификацію; психологія «только по ея предмету можетъ быть названа наукою духа и въ извѣстномъ смыслѣ основою всѣхъ прочихъ наукъ этого разряда; но ея методъ, ея методическая работа вполнѣ, отъ начала до конца, тожественны съ естественно-научными»; тамъ же пар. 16: «Для естествоиспытателя отдѣльный данный объектъ его изслѣдованія, какъ таковой, никогда не имѣетъ научной цѣнности ..... для историка же задача состоитъ въ томъ, чтобы вновь воскресить къ идеальной дѣйствительности любые образы прошлаго въ ихъ индивидуальной формѣ». Rickert. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, p. 32: «Только въ рѣдкихъ случаяхъ естественная наука разсматриваетъ что-либо однажды происшедшее, и то въ отношеніи къ логической структурѣ сюда относящагося понятія, такъ сказать, «случайно»; тамъ же, стр. 25: «Должно замѣтить себѣ, что въ выраженіи «духовныя цѣнности» нужно обращать вниманіе не на «духовныя», а на слово «цѣнности». Въ такомъ случаѣ уже психическое не нужно болѣе въ качествѣ признака раздѣленія природы отъ культуры»; тамъ же, пар. 41: «Психологія, которою занимаются художники, не имѣетъ ничего общаго съ раціональной наукою, изучающею душевную жизнь, кромѣ общаго имени .... Съ психологіею, которою пользуются историки, дѣло обстоитъ точно такъ же». Срав. по этому вопросу Wundt, Logik, II, 2[2], Cap. 1 und II, и относительно вульгарной психологіи въ историческихъ наукахъ: Völkerpsychologie, I, i, p. 15 и во многихъ отдѣльныхъ мѣстахъ.

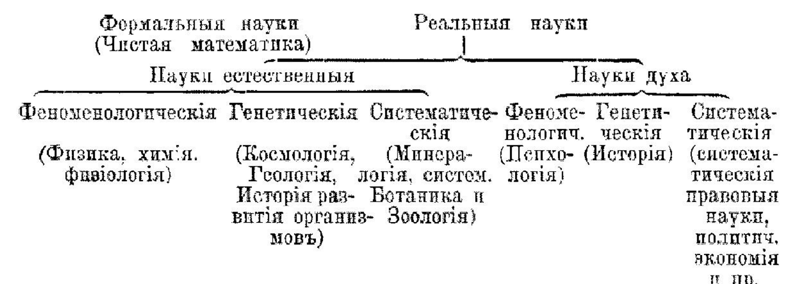
§ 7. Классификація спеціальныхъ наукъ. 1. Вся совокупность спеціальныхъ наукъ распадается на двѣ отрасли: на науки *формальныя* и *реальныя*, соотвѣтственно общимъ, указаннымъ нами при выясненіи положенія математики среди другихъ наукъ, признакамъ, присущимъ той и другой группѣ. При этомъ формальныя заключаютъ въ себѣ чистую математику во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ (ариѳметику, геометрію, теорію функцій и въ качествѣ самой общей области—ученіе о многообразіи); къ реальнымъ же принадлежитъ совокупность *опытныхъ наукъ*. Этотъ классъ реальныхъ наукъ распадается на два подраздѣленія: на *естественныя науки* и *науки о духѣ*.

2. Каждая изъ обѣихъ послѣднихъ областей наукъ, въ свою очередь, можетъ быть по общимъ принципамъ расчленена на двѣ группы: субстратъ изслѣдованія могутъ образовывать или извѣст-

ные, связанные общими признаками, *процессы*, или же опредѣленныя, добытыя однимъ и тѣмъ же путемъ черезъ сравненіе, понятія *предметовъ* или *продуктовъ*, благодаря своему продолжительному существованію пріобрѣтшихъ объективный характеръ. При этомъ особенности способа возникновенія естественныхъ продуктовъ, съ одной стороны, и продуктовъ духа, съ другой, обусловили то, что первые преимущественно подводятся подъ понятіе предмета, вторые—подъ понятіе продукта: въ природѣ каждый отдѣльный предметъ обычно выступаетъ передъ нами, какъ уже вполнѣ готовый, и только изслѣдованіе, углубляясь въ него, учитъ насъ понимать его также съ точки зрѣнія происхожденія. Напротивъ того, объекты духа большею частью гораздо непосредственнѣе возбуждаютъ вопросъ объ ихъ происхожденіи. Однако, какъ бы тѣсно это различіе ни связывалось съ особенными свойствами природы и духовной жизни, оно всегда по своей сущности второстепенно, и, при болѣе общемъ примѣненіи понятія объекта, можно поэтому произведенія Гомера съ такимъ же правомъ назвать духовнымъ объектомъ, съ какимъ правомъ горный кристаллъ—естественнымъ объектомъ. Также для общаго понятія объекта не играетъ существенной роли то обстоятельство, что объектъ исторіи—индивидуаленъ, объектъ же природы—родовое понятіе, охватывающее безчисленное множество отдѣльныхъ объектовъ.

3. То обстоятельство, что каждый предметъ природы или духовнаго міра можетъ разсматриваться, съ другой точки зрѣнія, какъ продуктъ, и каждый продуктъ—какъ предметъ, обусловливаетъ съ своей стороны то, что въ настоящей системѣ реальныхъ наукъ въ обоихъ подраздѣленіяхъ между отраслями наукъ, изучающими процессы природы и духа, и тѣми, которыя имѣютъ своимъ содержаніемъ предметы или продукты, вдвигается *третья* группа наукъ: она составляется изъ тѣхъ дисциплинъ, которыя имѣютъ дѣло съ *возникновеніемъ* и *развитіемъ* продуктовъ природы и духа. Эти области состоятъ въ существѣ изъ примѣненія ученій о процессахъ къ предметамъ, такъ какъ онѣ имѣютъ спеціально дѣло съ такими естественными или духовными процессами, которые, смѣняясь въ опредѣленной послѣдовательности, произвели предметы естественнаго или духовнаго міровъ.

4. Поэтому въ обоихъ подраздѣленіяхъ дисциплины первой группы, изслѣдующей процессы по ихъ содержанію, можно назвать *феноменологическими*, дисциплины второй группы, изслѣдующей предметы,—*систематическими* и, наконецъ, дисциплины третьей группы, которая по своимъ отношеніямъ должна находиться между двумя предыдущими,—*генетическими*. Мы получаемъ такимъ образомъ слѣдующую схему:



5. Практическое дѣленіе научнаго труда естественно не укладывается ни въ какую логическую схему, и поэтому часто въ практическихъ интересахъ уничтожають границы между отдѣльными отраслями знанія. Такъ, обычно систематическія дисциплины соединяются съ соотвѣтствующими имъ генетическими: систематическая ботаника и зоологія—съ исторіею развитія растеній и животныхъ, систематическая наука права и политическая экономія—съ исторіею права и хозяйства и т. д.; или соединяются также, съ одной стороны, феноменологическія области наукъ, какъ, напр., химія, съ систематическими дополнительными дисциплинами (систематическій обзоръ химическихъ соединеній, напр.). Бываютъ, наконецъ, науки смѣшанной природы, напр., филологія, которая по своему общему характеру можетъ быть опредѣлена, какъ «наука о продуктахъ духа»: она, съ одной стороны, изъ методологическихъ и практическихъ основаній сосредоточивается на изученіи только *извѣстныхъ* продуктовъ духа, именно литературныхъ, къ которымъ, при болѣе широкомъ пониманіи понятія, присоединяются художественныя произведенія, между тѣмъ какъ, съ другой стороны, филологія захватываетъ въ кругъ своего изслѣдованія и тѣ части исторіи, которыя стоятъ въ болѣе близкомъ отношеніи къ ея объектамъ. Подобныя, возникающія изъ-за практическихъ мотивовъ, отклоненія не могутъ, однако, препятствовать тому, чтобы вообще содержащееся въ предыдущей схемѣ логическое расчлененіе имѣло важное значеніе для дѣйствительнаго раздѣленія наукъ.

6. При этомъ отношеніе трехъ основныхъ группъ наукъ въ каждомъ подраздѣленіи съ точки зрѣнія ихъ *историческаго* возникновенія повсюду таково, что систематическія дисциплины прежде всего достигаютъ извѣстной разработки, потомъ къ нимъ примыкаютъ генетическія, и, наконецъ, феноменологическія уже послѣ всѣхъ достигаютъ болѣе или менѣе высокаго развитія. Такъ, въ естественной наукѣ систематическая минералогія, ботаника и зоологія уже достигли высокой степени развитія, прежде чѣмъ возникли геологія и исторія развитія организмовъ, а за этими, въ свою очередь, послѣдовали

физика, химія, физіологія или частью еще должны слѣдовать. Въ сферѣ наукъ о духѣ точно также систематическая наука права, народнаго хозяйства и т. д. предшествовали разработкѣ проблемъ исторіи права и хозяйства; та же дисциплина, которая здѣсь соотвѣтствуетъ феноменологическимъ наукамъ, психологія съ ея различными подраздѣленіями (индивидуальная психологія и психологія народовъ) только-что начала развиваться въ качествѣ независимой, обособленной отъ философіи, спеціальной науки.

Но это отношеніе, имѣющее значеніе для историческаго развитія наукъ, въ существенномъ превращается въ обратное, когда науки вступаютъ или вступятъ другъ къ другу въ *логическія отношенія*, достигнувъ приблизительно одинаковыхъ ступеней развитія. Уже теперь въ естественныхъ наукахъ систематическія науки вполнѣ опираются на генетическія и феноменологическія, различныя же части исторіи развитія, съ своей стороны, опираются на феноменологическія, такъ что физика, химія и физіологія въ настоящее время признаются уже какъ послѣднія основы всей естественной науки. Точно также неоспоримо, что систематическія науки о духѣ нуждаются въ знаніи историческаго возникновенія различныхъ продуктовъ духа. Только психологія не можетъ еще достигнуть положенія общей феноменологической основы, причины чего лежатъ большею частью въ недостаточности ея собственнаго развитія.

Само собою, впрочемъ, понятно, что общее направленіе логическихъ отношеній никоимъ образомъ не исключаетъ отношеній обратнаго рода; послѣднія отношенія фактически проявляются въ самыхъ разнообразнѣйшихъ формахъ, какъ необходимыя слѣдствія одновременнаго развитія различныхъ областей знанія. Такъ, генетическія дисциплины какъ естественной науки, такъ и науки о духѣ получаютъ значительную поддержку со стороны соотвѣтствующихъ систематическихъ наукъ; и психологія разсматриваетъ анализъ продуктовъ духа и ихъ историческихъ образованій какъ одинъ изъ наиболѣе важныхъ вспомогательныхъ источниковъ при изслѣдованіи наиболѣе сложныхъ духовныхъ процессовъ.

§ 8. Систематическое раздѣленіе философіи. 1. Исторія научной классификаціи показываетъ намъ наглядно, какъ содержаніе общаго подраздѣляемаго понятія постепенно въ ходѣ развитія вполнѣ измѣнилось, такъ что въ концѣ этого развитія предметъ классификаціи сталъ уже не тѣмъ, какимъ былъ въ началѣ. Съ раздѣленія *философіи* началась классификація, съ расчлененіемъ *спеціальныхъ наукъ* она закончилась; но сама философія, въ концѣ концовъ, пропала изъ системы, послѣ попытокъ со стороны нѣкоторыхъ классификаторовъ включить ее куда-либо, большею частью, въ область наукъ о духѣ, въ

качествѣ дополненія къ психологіи,—попытокъ, которыя естественно должны были оказаться вполнѣ негодными, когда обнаружилось, что психологія по своей задачѣ и по характеру своего метода сдѣлалась спеціальною наукою. Это заключительное упраздненіе философіи изъ системы спеціальныхъ наукъ явилось результатомъ того хода развитія, въ теченіе котораго эти науки послѣдовательно отдѣлялись отъ философіи, какъ ихъ общей матери-науки, и въ теченіе котораго постепенно измѣнилась вполнѣ задача философіи. Когда психологія, какъ послѣдняя изъ наиболѣе обширныхъ областей знанія, сдѣлалась чисто эмпирической дисциплиною, заполнившею существовавшій до того времени въ системѣ спеціальныхъ наукъ пробѣлъ,—съ того самаго момента въ системѣ для философіи не остается больше никакого мѣста, такъ какъ теперь всѣ объекты научнаго изслѣдованія оказались подѣленными между спеціальными науками, преслѣдующими каждая свою особенную ограниченную цѣль. Но вмѣстѣ съ этимъ измѣненіемъ положенія философіи она получаетъ *новую* задачу, которая находитъ свое мѣсто уже болѣе не въ системѣ самихъ спеціальныхъ наукъ, но въ примыкающей къ ней *особенной системѣ философскихъ наукъ*: оставшаяся на долю философіи задача сама по себѣ лежитъ внѣ областей частныхъ наукъ, потому что она покоится на *отношеніяхъ* и *связяхъ*, въ которыхъ стоятъ другъ къ другу различныя части человѣческаго знанія, какъ составныя части одной и той же системы познанія.

2. Изъ этой отведенной для философіи задачи—быть *всеобщею наукою*—вмѣстѣ съ тѣмъ вытекаютъ условія ея систематическаго раздѣленія. Если классификація частныхъ наукъ исходила изъ вопроса, какое логическое раздѣленіе наукъ является по возможности соотвѣтствующимъ дѣйствительно существующему раздѣленію труда, то для раздѣленія философіи нужно исходить изъ другого вопроса: съ какихъ точекъ зрѣнія можетъ быть человѣческое знаніе подвергнуто всеохватывающему, сравнивающему и связывающему всѣ частныя знанія научному изслѣдованію.

Такихъ точекъ зрѣнія можетъ быть *двѣ*; онѣ съ тѣмъ большею необходимостью выступили какъ единственно возможныя, чѣмъ больше философія, отдѣляясь отъ спеціальныхъ наукъ, сознавала свои общія задачи. Первая изъ этихъ точекъ зрѣнія—точка зрѣнія *возникновенія* знанія. Вопросы, какъ возникаетъ познаніе, каковы его источники, признаки его достовѣрности, границы его царства—всѣ эти вопросы не могутъ быть разрѣшены ни одной спеціальной наукою, потому что они касаются въ извѣстной степени всѣхъ спеціальныхъ областей знанія и предполагаютъ комбинацію ихъ разнообразныхъ результатовъ. Такимъ образомъ эти вопросы составляютъ содержаніе первой главной области философіи — *ученія о познаніи*. Другая точка зрѣнія, съ

которой можетъ разсматриваться все содержаніе человѣческаго знанія, есть точка зрѣнія сложившагося знанія. Такъ же вопросъ, какимъ значеніемъ обладаютъ тѣ *принципы* знанія, которые, будучи примѣняемы въ различныхъ отрасляхъ знанія, не могутъ вполнѣ и по ихъ цѣнности для цѣлой системы знанія быть изслѣдованы ни одной изъ спеціальныхъ наукъ, и есть вопросъ философскій: разрѣшеніе его предоставляется *ученію о принципахъ*.

Ученіе о познаніи и ученіе о принципахъ аналогично относятся другъ къ другу, какъ въ системѣ спеціальныхъ наукъ генетическія дисциплины относятся къ систематическимъ. Напротивъ того, въ философіи нѣтъ области, соотвѣтствующей феноменологическимъ дисциплинамъ: вслѣдствіе всеобщаго характера философіи такая дисциплина невозможна. Однако, ея мѣсто заступаетъ частная эмпирическая наука, доставляющая теоріи познанія матеріалъ для ея изслѣдованій,—*психологія*, которая, конечно, поскольку она вступаетъ въ болѣе прямыя отношенія къ философскому ученію о познаніи, чѣмъ каждая изъ другихъ наукъ, постольку пріобрѣтаетъ исключительное положеніе среди нихъ. Такое положеніе психологіи по отношеніи къ философіи имѣетъ свою причину въ томъ, что каждый актъ познанія есть прежде всего эмпирически данный духовный процессъ, который поэтому по своему фактическому характеру является передъ судилищемъ психологіи раньше, нежели онъ будетъ изслѣдованъ самою теоріею познанія со стороны его значенія для всеобщаго процесса развитія знанія. Здѣсь поэтому мнѣніе, разсматривающее психологію вообще, какъ основу философіи, находитъ свое, конечно, очень ограниченное, оправданіе (стр. 5).

3. Особенное положеніе между обѣими основными областями философіи, съ одной стороны, и между философіею и спеціальными науками, съ другой, занимаетъ *исторія философіи*. По своему содержанію она ближе всего соприкасается съ ученіемъ о принципахъ: она преимущественно имѣетъ задачу прослѣдить развитіе общихъ міросозерцаній и опредѣляющихъ ихъ основныхъ понятій частныхъ наукъ. По поставленной цѣли она, напротивъ того, родственна съ теоріею познанія: ея основная задача, въ концѣ концовъ, состоитъ въ томъ, чтобы начертать полный образъ развитія человѣческаго познанія, какъ оно исторически происходило. Наконецъ, по матеріалу, который она обработываетъ, а также по вліянію, оказываемому ею, она стоитъ посрединѣ между философіею и частными науками: вѣдь она стремится описывать въ ихъ историческомъ возникновеніи не просто философскія идеи, но также и идеи, господствующія въ частныхъ наукахъ, и черезъ это занять положеніе *всеобщей исторіи наукъ*.

4. Изъ обѣихъ главныхъ отраслей философіи генетическую,

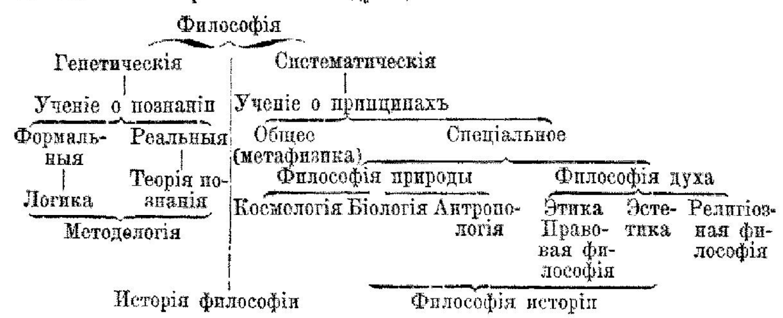
ученіе о познаніи, можно опять-таки подраздѣлить на *формальную* дисциплину, изучающую формы и нормы познающаго мышленія, *логику*, и на *реальную* дисциплину, *теорію познанія*. Изъ нихъ первая образуетъ общую философскую область частныхъ формальныхъ наукъ, чистой математики, между тѣмъ какъ теорія познанія соотвѣтствуетъ совокупности частныхъ реальныхъ наукъ. На соединеніи формальной логики и теоріи познанія покоится третья, уже преимущественно относящаяся къ спеціальнымъ наукамъ, часть ученія о познаніи: *методологія*. Она стремится, съ одной стороны, вывести методы, которыми пользуются различныя науки, изъ ихъ примѣненій; съ другой стороны, она пытается свести ихъ къ логическимъ нормамъ и принципамъ познанія.

5. Вторая систематическая основная часть философіи, *ученіе о принципахъ*, можетъ, сообразно принципу раздѣленія труда, уже господствующему въ спеціальныхъ наукахъ, основу для своего расчлененія заимствовать только изъ главныхъ областей систематическаго изслѣдованія. Поэтому она можетъ быть разложена прежде всего на *общее ученіе о принципахъ*, обычно называемое *метафизикою*, и на множество *спеціальныхъ наукъ о принципахъ*. Изъ нихъ прежде всего противостоятъ другъ другу *философія природы* и *философія духа*. Первая, съ своей стороны, распадается на *космологію*, *біологію* и *антропологію*, которыя уже болѣе приближаются къ спеціальнымъ наукамъ, но все еще владѣютъ достаточно общимъ характеромъ, чтобы претендовать на названія философскихъ. Это относится также и къ антропологіи, взятой здѣсь не въ смыслѣ физической антропологіи, какъ ее обычно понимаютъ, а въ смыслѣ ученія о *психо-физической* природѣ человѣка, въ каковомъ случаѣ она предполагаетъ физіологію и психологію и черезъ это, вмѣстѣ съ тѣмъ, образуетъ переходный членъ къ философіи духа. Такъ называемая «физическая антропологія» есть спеціальная естественная наука и притомъ несамостоятельная, такъ какъ она по своему характеру вполнѣ принадлежитъ къ зоологіи.

Философія духа уже давно распалась сообразно различію главнѣйшихъ продуктовъ человѣческаго духа на рядъ особенныхъ областей, которыя, съ своей стороны, образуютъ промежуточныя звенья между общимъ ученіемъ о принципахъ и спеціальными науками о духѣ: таковы этика и философія права, эстетика и философія религіи. Наконецъ, особенное, опять-таки въ извѣстномъ смыслѣ посредствующее, положеніе занимаетъ *философія исторіи*. Прежде всего она есть спеціальная область философіи духа, подчиненная исторіи въ томъ же смыслѣ, какъ этика и философія права, связанныя другъ съ другомъ по своимъ задачамъ, подчинены наукѣ права и исторіи нравовъ. Однако, сверхъ того, послѣднія проблемы исторіи такъ тѣсно связаны съ антропологическими, а черезъ это опять-таки съ біологическими и космологическими но-

просами, что въ философскомъ изслѣдованіи исторіи человѣчества еще разъ совокупность систематическихъ областей философіи связывается въ единствѣ *генетическаго* изслѣдованія. Вслѣдствіе этого философія исторіи, въ концѣ концовъ, выступаетъ въ качествѣ *третьей* генетической области на ряду съ ученіемъ о познаніи и исторіею философіи.

6. Такимъ образомъ, систематическое подраздѣленіе философіи можетъ быть выражено въ слѣдующей схемѣ:



Конечно, области, намѣченныя въ этой схемѣ, не опредѣляютъ окончательно границъ для расчлененія философскихъ задачъ. Скорѣе, спеціальныя цѣли философскаго изслѣдованія могутъ вызвать то, что, напр., ученіе о методахъ естественныхъ наукъ будетъ разработываться обособленно отъ методологіи наукъ о духѣ, этика—отъ философіи права, поэзія—отъ остальной эстетики; и даже такія выраженія, какъ-то: философія физики, геологіи, физіологіи, техники, языка, государства, общества и т. д. можно было бы не отбрасывать, если бы эти выраженія въ дѣйствительности указывали на изслѣдованія, которыя пытаются дать болѣе общую связь частныхъ проблемъ. Поэтому здѣсь для философіи остается возможнымъ раздѣленіе труда, причемъ она однако, сообразно своей задачѣ, постоянно должна помнить о связи этихъ областей съ болѣе общими областями ученія о познаніи и ученія о принципахъ.

Литература къ §§ 7 и 8. Wundt, Über die Eintheilung der Wissenschaften, Philos. Studien V. 1·89. Grasserie, De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences. 1893. H. O. Lehmann. Die Systematik der Wissenschaften und die Stellung der Jurisprudenz. 1897. Срав. также литературу къ § 5, стр. 42.

ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ.

Историческое развитіе философіи.

I. *Философія грековъ.*

§ 9. Общій обзоръ развитія греческой философіи. 1. Размышленіе о мірѣ и его развитіи, объ источникѣ и конечной цѣли нашего собственнаго существованія такъ же старо, какъ само человѣческое мышленіе, и встрѣчается вездѣ, гдѣ выступаетъ это послѣднее. Такое размышленіе проявляется уже и у первобытнаго человѣка въ формѣ тѣхъ разнообразныхъ воззрѣній, которыя, первоначально касаясь только ближайшихъ житейскихъ интересовъ человѣка, съ ростомъ культуры и расширеніемъ сношеній между людьми захватываютъ все бо́льшіе и бо́льшіе круги и, наконецъ, во время, еще предшествовавшее возникновенію науки, возвышаются до идеи общей связи вещей и единства управленія внѣшнимъ міромъ и человѣческою судьбою. Пробужденію такихъ воззрѣній способствовали, дѣйствуя сообща, въ нераздѣльномъ единствѣ, интеллектуальныя и этическія потребности, любознательность и стремленіе къ болѣе счастливой жизни, разсудокъ и фантазія. Результатомъ всѣхъ этихъ духовныхъ стремленій и силъ явился *миѳъ*. Фантастически, въ чувственной и созерцательной формѣ онъ отражаетъ житейскій опытъ человѣка, его аффекты и стремленія, а также его размышленіе о связи вещей. Изъ первоначальныхъ образовъ, созданныхъ подъ вліяніемъ мгновенныхъ страховъ, желаній и внѣшнихъ событій, миѳическіе боги постепенно превращаются въ антропоморфическіе прототипы нашихъ собственныхъ какъ добрыхъ, такъ и злыхъ дѣйствій. Съ ростомъ нравственнаго сознанія они становятся мстителями за провинности, позднѣе также воздаятелями за добро, и одновременно съ этимъ движущими силами природы, охранителями естественнаго міроваго порядка. *Наука* же вступаетъ въ исторію съ того мгновенія, когда вмѣсто этой фантастической формы миѳологическаго міросозерцанія дѣлается попытка

пониманія міроваго порядка въ *понятіяхъ* и объясненія его. Этотъ переходъ къ наукѣ въ различныхъ культурныхъ центрахъ міра происходитъ весьма различнымъ способомъ; и способъ этого перехода имѣетъ рѣшающее значеніе для будущаго духовной культуры. Такъ, напр., индійская философія, которая во многихъ отношеніяхъ можетъ считаться по происхожденію подобною европейской, своимъ специфическимъ характеромъ обязана тому, что въ Индіи процессъ разграниченія миѳологіи, религіи и науки остался внутреннимъ. Такъ какъ забота о наукѣ здѣсь прежде всего лежала на жрецахъ, то и дальнѣйшее образованіе религіозныхъ и научныхъ воззрѣній постоянно сообразовалось съ древними традиціями, благодаря чему даже въ позднѣйшее время первоначальные миѳы здѣсь сохраняли значеніе символическихъ выраженій чисто религіозныхъ и научныхъ убѣжденій, уже свободныхъ отъ миѳическаго элемента.

2. Независимо отъ индійской философіи такъ же, какъ и отъ духовнаго развитія всѣхъ другихъ восточныхъ народовъ развивается западная философія. Если даже нѣкоторые изъ позднѣйшихъ грековъ и усматривали отчасти начало своей философіи въ египетской жреческой мудрости, то, однако, эти позднѣйшія, частью даже основывающіяся на миѳахъ, показанія имѣютъ мало достовѣрности. Конечно, въ частныхъ областяхъ знанія, какъ-то въ математикѣ, астрономіи и медицинѣ, греки могли получить первыя побужденія къ ихъ разработкѣ отъ восточныхъ народовъ, именно изъ сношеній съ египтянами, но возникновеніе западной *философіи*, во всякомъ случаѣ, является вполнѣ продуктомъ греческаго духа, отпечатокъ котораго оно и имѣетъ во всѣхъ отношеніяхъ. Уже въ началѣ греческой духовной жизни указанный нами процессъ отдѣленія философіи отъ миѳовъ совершился совершенно иначе, чѣмъ у родственныхъ индійскихъ народностей. Освобожденіе религіознаго и научнаго мышленія одновременно и въ непосредственной связи совершается здѣсь не путемъ мирнаго внутренняго развитія, но въ формѣ *борьбы*, которую зарождающаяся наука начинаетъ вести противъ религіозныхъ представленій, вращающихся еще въ сферѣ миѳовъ. Поэтому стремленіе греческой философіи съ самыхъ раннихъ временъ направляется не просто на удовлетвореніе познавательной потребности, но также къ замѣнѣ религіозныхъ, въ этическомъ отношеніи частью стоящихъ на низкой ступени, представленій народной вѣры болѣе чистыми, научно-обоснованными представленіями. Люди, предпринявшіе эту борьбу, не принадлежали къ жреческому сословію, они—*частныя* лица, располагающія широкимъ кругомъ опыта и свободныя отъ предразсудковъ при размышленіи о мірѣ и жизни. Благодаря этому западная наука съ самаго начала пріобрѣла отличительный характеръ, характеръ *свободнаго* размышленія о проблемахъ, руководимаго только по-

знавательною потребностью и неограниченнаго никакими внѣшними отношеніями.

3. Въ греческой философіи можно намѣтить *три* характерно различныхъ періода развитія, которые по своимъ отличительнымъ признакамъ соотвѣтствуютъ, съ одной стороны, ступенямъ естественнаго развитія человѣческаго стремленія къ познанію, а, съ другой стороны, находятся въ тѣсной связи съ состояніями греческой духовной культуры, являющимися въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже прообразами всякаго культурнаго развитія, такъ какъ они представляютъ его общезначимыя условія. Поэтому исторія греческой философіи представляетъ собою общій и, вмѣстѣ съ тѣмъ, живой индивидуальный образъ духовнаго развитія вообще. Эти три указанные періода развитія по преобладающимъ въ нихъ интересамъ можно назвать *космологическимъ*, *этико-политическимъ* и *этико-религіозно-философскимъ*. Первый изъ нихъ охватываетъ время отъ VII по V вѣкъ до Р. X.; второй, въ теченіе котораго впервые черезъ связь антропологическаго съ предшествующимъ космологическимъ направленіемъ возникаютъ *универсальныя научныя системы*, совпадаетъ съ V и IV столѣтіями; третій соотвѣтствуетъ культурѣ *эллинизма* и соединенію греческаго образованія съ чуждыми, восточными и римскими, элементами культуры, продолжается съ III вѣка до Р. X. по III вѣкъ послѣ Р. X. Первый изъ этихъ періодовъ развитія есть исключительно періодъ *натурфилософіи*, второй есть періодъ основанія универсальныхъ *философскихъ научныхъ системъ*; третій періодъ хотя въ теченіе его и дѣлаются попытки къ дальнѣйшей разработкѣ научныхъ системъ, свое оригинальное значеніе получаетъ только въ области *этики* и *философіи религіи*.

А. Первый періодъ: періодъ натурфилософіи

(съ VII по V вѣкъ).

§ 10. Развитіе космологическаго умозрѣнія. 1. Космологическое умозрѣніе VII и VI столѣтій поднимаетъ вопросъ о послѣднемъ основаніи вещей. Для нея было само собой понятно, что это основаніе или начало (ἀρχή) всякаго бытія должно быть единымъ. Такимъ образомъ является понятіе *міроваго единства*, которое противостоитъ множеству явленій и черезъ которое пытаются объяснить связь этого множества и многообразія, а также закономѣрность, проявляющуюся прежде всего въ самыхъ общихъ космическихъ процессахъ, въ смѣнѣ дня и ночи, въ движеніи звѣздъ. Простѣйшая форма, въ которой это понятіе является уже у іонійскихъ мыслителей VII столѣтія, есть понятіе

единаго мірового вещества, изъ котораго въ вѣчномъ движеніи происходятъ вещи и въ которое онѣ опять превращаются. Это единое мировое вещество въ его первоначальнѣйшей полу-миѳической формѣ есть вещество, чувственно созерцаемое, наиболѣе распространенное и, вмѣстѣ съ тѣмъ, такое, которое по своимъ свойствамъ занимаетъ положеніе середины,— *вода*. Эта вода *у Ѳалеса* Милетскаго не есть неизмѣнное вещество въ смыслѣ болѣе поздняго философскаго понятія субстанціи; напротивъ, она есть самое измѣнчивое изъ всего существующаго, и только поэтому она и есть субстратъ всѣхъ измѣненій.

2. Отъ этой идеи—идеи происхожденія всѣхъ воспринимаемыхъ различій вещей благодаря измѣненію формъ, принимаемыхъ *единымъ* міровымъ веществомъ,—конечно, недалеко уже до мысли, что этимъ единымъ субстратомъ измѣненій не можетъ быть никакое опредѣленное, отдѣльное изъ воспринимаемыхъ веществъ, но имъ можетъ служить лишь неопредѣленное, безграничное вещество, изъ котораго безпрерывно возникаютъ предметы и въ которомъ они опять исчезаютъ. И дѣйствительно, уже у второго изъ милезійцевъ, у *Анаксимандра*, возникаетъ представленіе о *неопредѣленномъ веществѣ*, ἄπειρον, какъ принципѣ вещей, причемъ это вещество, во всякомъ случаѣ, надо мыслить *качественно* безграничнымъ, такимъ, изъ котораго въ безпредѣльномъ разнообразіи проистекаютъ свойства предметовъ. Затѣмъ, можетъ-быть, нужно считать за попытку примиренія указанныхъ взглядовъ двухъ милезійцевъ ученіе третьяго изъ милетскихъ мыслителей, *Анаксимена*, который сдѣлалъ принципомъ вещей опять-таки дѣйствительное вещество, но невидимое, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самое подвижное, которое вслѣдствіе этого могло казаться самымъ измѣнчивымъ,—*воздухъ*.

3. По всей вѣроятности, независимо отъ этихъ древнихъ малоазіатскихъ іонійцевъ въ нижне-италійскихъ колоніяхъ грековъ выступаютъ мыслители, проникнутые той же идеею мірового единства. Однако, не столько представленіе единаго мірового вещества, общаго субстрата, сколько требованіе единаго *правящаго міромъ принципа*, единой *закономѣрности*, господствующей въ вещахъ, проявляющейся въ правильности ихъ распредѣленія въ пространствѣ и въ правильности ихъ движеній, руководило *Пиѳагоромъ* и его учениками при изслѣдованіи мірового цѣлаго. Они замѣчали прежде всего правильность въ движеніяхъ небесныхъ тѣлъ и отъ нихъ пытались перенести эту правильность на земныя явленія, явленія физическаго и моральнаго міровъ. Такъ какъ они признавали, что закономѣрность вообще выражается въ *постоянномъ числовомъ отношеніи*, то имъ міровой порядокъ представлялся въ видѣ господства чиселъ; и въ этомъ смыслѣ они переносятъ на міръ, какъ цѣлое, понятіе *кос-*

мосъ, первоначально обозначавшее «порядокъ, украшеніе». Въ пространственныхъ отношеніяхъ звѣздныхъ сферъ большею частью господствуютъ тѣ же самыя числовыя отношенія, которыя имѣютъ мѣсто и въ отношеніяхъ длины струнъ гармоническихъ тоновъ, и поэтому пиѳагорейцы предполагаютъ ихъ также и въ отдѣльныхъ вещахъ, приписывая послѣднимъ числовыя свойства. Если, однако, Аристотель говоритъ о пиѳагорейцахъ, что они считали предметы числами, то мы не должны забывать, что имъ абстрактное число было настолько же чуждо, какъ милезійцамъ—абстрактная субстанція. Подобно тому какъ вообще греки въ древній періодъ разрабатывали математику преимущественно въ формѣ геометріи и поэтому стремились ариѳметическіе законы представлять въ геометрической формѣ, такъ и пиѳагорейцы считали числа чувственно созерцаемыми пространственными фигурами. Это подтверждается тѣми свѣдѣніями, какія мы имѣемъ о пиѳагорейцахъ, напр., тѣмъ, что для нихъ точка означала единицу, прямая линія—два, треугольникъ—три. Данныя выраженія сдва ли имѣли символическое значеніе, скорѣе математика въ свой древнѣйшій періодъ вообще могла мыслить понятіе числа только въ чувственно созерцаемой формѣ, и чисто пространственная форма, одновременно ариѳметическая и геометрическая закономѣрность, была для нея самой простой и относительно самой абстрактной. Поэтому міросозерцаніе пиѳагорейцевъ, въ концѣ концовъ, можетъ быть выражено въ слѣдующей формѣ: для нихъ *міровое пространство* имѣло значеніе общаго субстрата вещей; отдѣльныя вещи мыслились состоящими изъ правильныхъ пространственныхъ формъ, геометрическихъ фигуръ, на которыя раздѣлялось это пространство; всѣмъ же движеніямъ въ міровомъ пространствѣ ими, сверхъ того, приписывалась постоянная, выражающаяся въ простыхъ числахъ и правильныхъ геометрическихъ отношеніяхъ, закономѣрность. При этомъ, такъ какъ пиѳагорейцы сводятъ къ числовымъ отношеніямъ не только тѣлесный міръ и его законы, напр., физическія свойства веществъ, отношенія длины струнъ въ скалѣ тоновъ и установленныя по аналогіи съ послѣдними разстоянія семи планетъ, но также и соціальныя отношенія и моральныя качества человѣка, напр. честь, любовь, житейская мудрость, благоразуміе и т. п., то у нихъ обнаруживается еще наивное смѣшеніе чувственнаго и духовнаго.

4. Пиѳагорейцы разсматривали міровой порядокъ исключительно съ его количественной стороны,—въ противоположность имъ въ VI вѣкѣ выступаютъ направленія, которыя опять-таки, подобно древнимъ іонійскимъ мыслителямъ, понимаютъ идею мірового единства *качественно*, однако, при этомъ міровое единство видятъ не въ единомъ міровомъ веществѣ, но въ единомъ *правящемъ міромъ принципѣ*, въ единомъ

понятіи, господствующемъ надъ смѣною всѣхъ явленій. Для *элеатовъ* такимъ понятіемъ служитъ *бытіе*, которое остается постояннымъ при всякомъ измѣненіи вещей, и по отношенію къ которому все измѣняющееся считается недѣйствительнымъ, простымъ призракомъ; для *Гераклита* и его школы — *теченіе вещей*, само непрерывное измѣненіе, постоянство же для него есть простой призракъ. Эти оба понятія — первичные прообразы установленныхъ позднѣйшею философіею понятій «субстанціи» и «причинности», которыя въ этихъ школахъ являются въ одностороннихъ, взаимно исключающихъ другъ друга формахъ. Эти понятія представляются еще здѣсь полу-чувственно, полу-символически, поэтому они все еще обнаруживаютъ извѣстное родство съ міровымъ веществомъ древнихъ іонійцевъ: такъ, элеатъ Парменидъ представляетъ покоющееся бытіе въ образѣ въ себѣ замкнутаго мірового шара, а Гераклитъ принципъ возникновенія — подъ видомъ подвижнаго все пожирающаго огня.

5. Все-таки у разсматриваемыхъ нами мыслителей позади такихъ чувственныхъ представленій стоитъ общая мысль, хотя еще не вполнѣ очищенная отъ своей созерцательной формы, мысль о томъ, что подобныя представленія являются только выраженіемъ закона, господствующаго въ мірѣ. Это ясно выступаетъ въ утвержденіи элеатовъ, что остающееся постояннымъ въ измѣненіи есть дѣйствительное, а также въ ученіи Гераклита о безпрерывномъ уничтоженіи и возрожденіи вещей черезъ огонь. Дѣлая односторонне принципомъ мірового порядка постоянство или измѣненіе; оба эти міросозерцанія сами закрываютъ себѣ дорогу къ полному пониманію дѣйствительности, повсюду заключающей совмѣстно эти оба момента. Поэтому какъ элеатское ученіе, основанное Ксенофаномъ и Парменидомъ, у третьяго элеата Зенона, такъ и гераклитовское міросозерцаніе у его ученика Кратила вырождаются въ скептицизмъ — направленіе, которое скорѣе становится въ просто отрицательное отношеніе къ обычному міропониманію, чѣмъ пытается положительно замѣнить его другимъ. Такъ, Зенонъ пытается путемъ діалектическихъ заключеній доказать, что движеніе и множественность вещей — пустыя обманчивыя иллюзіи, а Кратилъ примѣняетъ гераклитовское ученіе о теченіи вещей къ человѣческому познанію, провозглашая невозможность въ этомъ непрерывномъ движеніи установить какое-либо понятіе.

6. До сихъ поръ идея мірового единства въ обѣихъ формахъ древнѣйшаго греческаго умозрѣнія, мыслилась ли она, какъ единый субстратъ или какъ единый законъ вещей, какъ міровое вещество или какъ міровой порядокъ, имѣла *макрокосмическій характеръ*. Взглядъ мыслителей этого періода направлялся на міръ, какъ *цѣлое*, отдѣльное же явленіе для нихъ имѣло значеніе только въ связи съ цѣлымъ.

Однако, въ V вѣкѣ, по большей части уже въ самой Греціи, а не въ ея колоніяхъ, появляются мыслители, точка зрѣнія которыхъ въ существенномъ отличается отъ точки зрѣнія предшественниковъ. Они пытаются понять не отдѣльное явленіе изъ цѣлаго, но, наоборотъ, цѣлое изъ отдѣльныхъ явленій, сложныя явленія вселенной изъ смѣшенія, формъ и движеній веществъ въ простыхъ явленіяхъ: вмѣсто макрокосмическаго выступаетъ *микрокосмическое* изслѣдованіе. Съ этимъ тѣсно связывается и дальнѣйшее измѣненіе прежняго пониманія: чѣмъ исключительнѣе изслѣдованіе направляется на отдѣльное явленіе, тѣмъ менѣе становится возможнымъ раздѣлять идеи мірового вещества и мірового порядка и односторонне, какъ это было раньше, то одно, то другое полагать въ основаніе объясненія міра. Отдѣльное явленіе по своей природѣ есть *вещество, имѣющее извѣстную форму*: въ немъ понятіе субстрата и понятіе принципа порядка явленій съ внутренней необходимостью сливаются въ *одно понятіе*. Это вновь возникшее понятіе, въ которомъ находитъ свое выраженіе микрокосмическая идея, есть понятіе *элемента* (στοιχεῖον, какъ оно называется позднѣе у Аристотеля, σπέρμα, сѣмя вещей, какъ оно большею частью называется самими мыслителями). Элементъ по своей природѣ есть формированное вещество: онъ не только субстратъ явленій, но ему, вмѣстѣ съ тѣмъ, присуща опредѣленная закономѣрность, по которой совершаются его дѣйствія. Сверхъ того, для элемента существенно, что онъ никогда не выступаетъ раздѣльно отъ другихъ, а всегда въ связи *со множествомъ разнообразныхъ элементовъ*. Благодаря этому свойству, микрокосмическое пониманіе въ состояніи объяснить все многообразіе явленій.

7. При этомъ указанное направленіе, въ свою очередь, распадается на *двѣ* вѣтви, вполнѣ соотвѣтствующія развѣтвленію макрокосмическаго направленія. *Ученію о качественно-различныхъ элементахъ позднѣйшей школы іонійскихъ физиковъ*, Эмпедокла и Анаксагора, которое можетъ разсматриваться, какъ дальнѣйшее развитіе ученій милезійцевъ о міровомъ веществѣ, противостоитъ *атомистика* Левкиппа и Демокрита въ качествѣ *ученія о количественно-различныхъ элементахъ*. Эмпедоклъ изъ Агригента установилъ четыре независимыхъ качественно-различныхъ элемента: огонь, воздухъ, воду и землю, которые позднѣе, благодаря Аристотелю, на многіе вѣка заняли господствующее среди другихъ элементовъ положеніе; Анаксагоръ изъ Клазоменъ, идя тѣмъ же путемъ, какимъ въ физикѣ древнихъ іонійцевъ шелъ Анаксимандръ, замѣняетъ эти, данные, въ опредѣленныхъ чувственныхъ явленіяхъ, первичные элементы неограниченнымъ количествомъ качественно-различныхъ, называемыхъ Аристотелемъ гомойомеріями, частицъ, только изъ различнаго соединенія которыхъ и должны произойти чувственно

воспринимаемыя явленія. Напротивъ того, получившая свое начало отъ Левкиппа, разработанная Демокритомъ атомистика считаетъ вещественные элементы качественно однородными, различающимися между собою только своими количественными свойствами, величиною, тяжестью и фигурою. Поэтому, можетъ-быть, не безъ вліянія со стороны пиѳагорейскаго ученія и, во всякомъ случаѣ, въ согласіи съ нимъ атомистика признаетъ, что вещи составляются изъ тѣлецъ, имѣющихъ правильную, шарообразную, кубическую, октаэдрическую и т. п. формы. Собственно атомистикѣ, однако, принадлежитъ утвержденіе о недѣлимости этихъ элементовъ и объ отдѣленіи ихъ другъ отъ друга пустыми промежуточными пространствами, въ которыхъ и происходятъ ихъ движенія. Кромѣ того, у атомистиковъ напоминаетъ пиѳагореизмъ *общее* представленіе міра, по которому движенія небесныхъ тѣлъ должны состоять въ равномѣрныхъ круговыхъ движеніяхъ. Однако, и здѣсь также атомистики замѣняютъ общую идею міровой гармоніи представленіемъ механической закономѣрности, признавая, что атомы въ міровомъ пространствѣ при своемъ паденіи, вслѣдствіе столкновенія болѣе тяжелыхъ изъ нихъ съ болѣе легкими, производятъ *вихреобразное движеніе*. Это представленіе о происхожденіи великихъ космическихъ движеній, подобно тому, какъ и ученіе объ образованіи матеріи изъ атомовъ, оказало бо́льшее вліяніе даже и на новѣйшую натурфилософію.

8. Съ этой противоположностью качественно - различныхъ и количественно - различныхъ элементовъ связано еще дальнѣйшее различіе этихъ послѣднихъ развѣтвленій космологическаго умозрѣнія, которое имѣло рѣшительное значеніе для ихъ послѣдующаго вліянія на дальнѣйшій ходъ развитія философіи. Ученіе о качественно-различныхъ элементахъ вообще нуждается въ принципѣ, производящемъ смѣшеніе и разъединеніе элементовъ; и оно понимаетъ этотъ принципъ, конечно, по примѣру человѣческихъ поступковъ, какъ *духовный:* любовью и ненавистью называетъ Эмпедоклъ признанныя имъ въ качествѣ принципа противоположныя силы; разумомъ, νοῦς, называетъ Анаксагоръ общую причину возникновенія, указывая этимъ на цѣлесообразность вещей. Такимъ образомъ, изъ ученія о качественно-различныхъ элементахъ возникаютъ *дуалистическія міросозерцанія*, въ которыхъ тѣлесный и духовный міръ основываются на различныхъ принципахъ, причемъ духовное, вмѣстѣ съ тѣмъ, является господствующимъ. Атомистика, напротивъ того, все объясняетъ изъ вещества и изъ движенія атомовъ: кромѣ самихъ элементовъ и ихъ свойствъ она не нуждается ни въ какомъ другомъ принципѣ. Въ этомъ смыслѣ она—*монистическое и матеріалистическое* воззрѣніе. Однако, она матеріалистична не въ томъ смыслѣ, какой мы нынѣ придаемъ этому

слову: правда, она считаетъ духъ состоящимъ изъ атомовъ; однако, она не отрицаетъ его самостоятельнаго существованія.

Въ борьбѣ міросозерцаній, выступившей на сцену въ этихъ послѣднихъ отпрыскахъ космологическаго умозрѣнія, первоначально одержало побѣду *дуалистическое* ученіе объ элементахъ. Къ нему примыкаетъ натурфилософія Платона и Аристотеля. Атомистика же Демокрита опять возродилась къ жизни только въ болѣе позднее время въ руководящихъ предпосылкахъ новѣйшей естественной науки.

Б. Второй періодъ: вѣкъ универсальныхъ научныхъ системъ.

§ 11. Возникновеніе этической проблемы (софисты и Сократъ). 1. *Второй* періодъ греческой философіи, охватывающій V и IV вѣка до Р. Х., въ противоположность одностороннему космологическому направленію предшествующей философіи, начинается также односторонне, а именно постановкою *антропологическихъ* проблемъ. Натурфилософское мышленіе достигло границъ, за которыя оно въ то время не могло выйти. Политическая жизнь, начавшая развиваться въ греческихъ республикахъ, выдвинула новые, болѣе близкіе къ человѣку интересы. Наивное стремленіе къ міровому познанію вытѣсняется стремленіемъ индивида вліять на политическую жизнь страны. Вопросы о смыслѣ и значеніи мірового порядка смѣняются вопросами о происхожденіи и цѣли гражданскаго общества, о достовѣрности человѣческаго познанія и о значеніи человѣческихъ поступковъ.

Законъ *Протагора*—человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей—лучше всего характеризуетъ происшедшее измѣненіе въ интересахъ. Новыя проблемы находятъ для себя пріютъ первоначально у тѣхъ мужей, которые, идя навстрѣчу потребности времени, выступали преимущественно въ Аѳинахъ въ качествѣ учителей всѣхъ наукъ и искусствъ, требующихся для дѣятельнаго участія въ общественной жизни,—у *софистовъ*. Послѣдніе уже болѣе не являются независимыми другъ отъ друга мыслителями, пытающимися понять міръ и его развитіе, но новымъ сословіемъ, которое, занимаясь обученіемъ краснорѣчію и пользованію логическими аргументами, какъ искусствамъ, естественно въ этомъ своемъ дѣлѣ руководилось не чистымъ стремленіемъ къ истинѣ, но стремленіемъ блистать и побѣждать въ словесномъ спорѣ. Характерною для этой философіи, самимъ софистамъ продиктованной окружающими ихъ условіями и ихъ положеніемъ въ жизни, является по отношенію къ вопросамъ теоретическаго значенія *эмпирико-скептическая*, по отношенію къ вопросамъ практическаго дѣйствованія—*утилитарно-эгоистическая точки* зрѣнія. Содержаніе и объемъ нашего по-

знанія всецѣло опредѣляются нашими собственными чувственными воспріятіями; эти же, будучи субъективно измѣнчивыми, отнюдь не могутъ произвести общезначимаго знанія. Также наша дѣятельность всегда опредѣляется минутными нуждами. Поэтому *истинно* то, что кажется истиннымъ индивиду; *хорошо* то, что служитъ его выгодѣ.

2. Противъ этой доктрины софистовъ выступаетъ *Сократъ*. Занимаясь обученіемъ другихъ не въ качествѣ выгоднаго для себя занятія, но, подобно мыслителямъ предшествующаго времени, изслѣдуя вопросы о смыслѣ и значеніи вещей изъ чистаго стремленія къ знанію и собирая вокругъ себя учениковъ путемъ возбужденія въ нихъ свободнаго интереса къ этимъ вопросамъ, онъ прежде всего выступилъ въ борьбу съ эгоистическо-утилитарной тенденціею софистовъ, какъ общевредною. Но, конечно, и Сократъ также былъ человѣкомъ своего времени. Его также уже не влечетъ къ себѣ изслѣдованіе великихъ міровыхъ проблемъ: человѣкъ для него, какъ и для софистовъ, мѣра вещей; и, при обсужденіи отдѣльныхъ вопросовъ практической жизни, онъ также признаетъ право за естественными мотивами, вытекающими изъ индивидуальныхъ интересовъ. Изъ его изреченій и совѣтовъ въ этомъ направленіи можно было бы легко составить представленіе о немъ, какъ о мужѣ, для котораго при конкретномъ обсужденіи нравственныхъ поступковъ служила мѣриломъ индивидуальная польза. Но для цѣлаго міросозерцанія этого мужа характерны не эти частныя практическія рѣшенія, но основные законы, которые онъ считаетъ общезначимыми для человѣческихъ поступковъ и благодаря которымъ указанныя конкретныя соображенія полезности пріобрѣтаютъ другое освѣщеніе. Ибо противоположность Сократа относительно софистики лежитъ не въ томъ, что Сократъ не могъ видѣть въ полезности мотива для поступковъ: человѣческая воля по своей природѣ уже всегда направляется къ какой-либо цѣли, и эта цѣль, также и по мнѣнію Сократа, не касаясь того, полезна ли она другимъ, во всякомъ случаѣ, полезна для самого поступающаго, разъ онъ стремится къ ея осуществленію. Различіе Сократа отъ софистовъ состоитъ въ томъ, что мѣриломъ при оцѣнкѣ поступковъ для него служитъ соображеніе, какими мотивами опредѣляется рѣшеніе, что полезно и что вредно.

По теоріи софистовъ эти мотивы, какъ и само человѣческое познаніе,—субъективно измѣнчивы; ихъ масштабъ—*индивидуальное* желаніе и поэтому, въ общемъ, временная эгоистическая выгода. Въ противоположность этому, Сократъ провозглашаетъ, что существуетъ общезначимое знаніе, а поэтому также общезначимыя нормы для человѣческихъ поступковъ. Не человѣкъ какъ индивидъ, но человѣкъ какъ родъ—мѣра вещей. Благо не то, что индивиду въ какое-либо мгновеніе кажется благомъ, а то, что при всякихъ обстоятельствахъ

и каждымъ человѣкомъ на основаніи его правильнаго усмотрѣнія признается благомъ. Это и есть смыслъ той сократовской «маэвтики», того «духовнаго повивальнаго искусства», которое должно довести до сознанія индивида дремлющее въ немъ знаніе. Взглядъ, что познаніе, добытое путемъ бесѣды, никому изъ участниковъ ея не сообщено извнѣ, но самостоятельно ими добыто и притомъ, однако, обще имъ, покоится на указанной сократовской предпосылкѣ общезначимости знанія. Сверхъ того, Сократъ тѣмъ, для кого собственный умъ не можетъ служить надежнымъ руководителемъ, прямо указываетъ, какъ на свидѣтельство общезначимости нормъ, на писанные законы государства и на неписанные законы боговъ, слѣдовательно, на внѣшній правовой порядокъ и на голосъ совѣсти: они оба являются для него свидѣтелями общезначимости нравственныхъ нормъ. Поэтому для него *самопознаніе* есть высшая цѣль человѣческаго стремленія не просто потому, что человѣкъ больше всего возбуждаетъ его интересъ, но потому, что самопознаніе есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, источникъ всѣхъ свойствъ, благодѣтельныхъ для индивида и для общества. Въ этомъ и лежитъ значеніе сократовскаго положенія о *тожествѣ добродѣтели и знанія* и вытекающаго отсюда утвержденія, что всякій золъ только по невѣдѣнію. Въ основаніи положеній, подобныхъ указаннымъ, лежитъ то пониманіе, которое, далеко выходя за предѣлы обычнаго практическаго благоразумія, предполагаетъ полную и общезначимую истину, наполняющую все существо человѣка, разъ онъ уже сдѣлался причастнымъ къ ней.

3. Такую личность, какъ личность Сократа, который не далъ своему ученію систематической формы, но совершенствовался на свободно избранномъ имъ поприщѣ учителя и совѣтника юношества нельзя изучать просто по тѣмъ случайно до насъ дошедшимъ изреченіямъ, которыя, даже если бы они всѣ дошли до насъ, далеко не вмѣщаютъ всю глубину его міросозерцанія, тѣмъ болѣе, что оно на ступени еще несовершенной этической рефлексіи того времени едва ли могло вполнѣ точно выразиться въ словѣ. При изученіи личности Сократа, какъ и всякой другой великой личности, не въ меньшей мѣрѣ нужно принять въ расчетъ впечатлѣніе, производимое имъ на его близкихъ, и дѣйствіе, оказываемое на нихъ. Въ сократовскихъ школахъ это послѣднее отражается различно. Одни, представители *киренайской* школы или *гедоники*, почерпаютъ изъ его бесѣдъ эвдемоническую тенденцію, хотя, конечно, безъ той глубокой мотивировки, которую стремленіе къ счастью находитъ у Сократа въ его понятіи добродѣтели. Другіе, *циники*, наоборотъ, принимаютъ въ строгомъ смыслѣ его понятіе добродѣтели, не смягчая его жизнерадостнымъ настроеніемъ великаго учителя. Наконецъ, третьи, *мегарики*, преувели-

чиваютъ высокую оцѣнку познавательной потребности, заключающуюся въ отожествленіи Сократомъ добродѣтели и знанія, въ силу чего, въ концѣ концовъ, эта потребность вырождается у нихъ въ стремленіе къ діалектикѣ и софистикѣ. Но полное могущественное вліяніе Сократа всесторонне отражается въ жизни и дѣятельности величайшаго изъ сократиковъ *Платона*.

§ 12. Платоновская философія. 1. Если сократовскія школы являются выразителями только извѣстныхъ сторонъ ученія Сократа и притомъ доводятъ ихъ до крайнихъ предѣловъ, то, напротивъ, *Платонъ* далеко переступаетъ за границы сократовскаго духа. Однако, Платонъ получилъ отъ своего учителя не только первое побужденіе, но и прочное направленіе своей мысли; въ этомъ убѣждаетъ насъ тотъ фактъ, что онъ въ своихъ сочиненіяхъ собственныя убѣжденія влагаетъ въ уста Сократа—единственный въ исторіи примѣръ глубочайшаго уваженія. Поэтому платоновскій Сократъ — не дѣйствительный Сократъ, а его идеальный образъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, представитель и интерпретаторъ платоновской философіи. Болѣе ранніе діалоги Платона, заключая въ себѣ слѣды непосредственнаго подражанія дѣйствительнымъ сократовскимъ бесѣдамъ, также еще свидѣтельствуютъ о томъ, что его философія имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ дальнѣйшее развитіе сократовыхъ мыслей.

2. Это подтверждаетъ вполнѣ и *развитіе платоновской философіи*. Оно въ извѣстной мѣрѣ идетъ въ обратномъ направленіи сравнительно съ ходомъ развитія греческой философіи. Первоначально платоновская философія занимается этическими проблемами, которыя и на дальнѣйшихъ ступеняхъ ея развитія остаются господствующими, имѣющими рѣшающее значеніе для ея общаго метафизическаго міросозерцанія. Это послѣднее у Сократа еще совершенно отсутствовало соотвѣтственно антропологическому направленію его мысли; Платонъ же вырабатываетъ его во *второй* періодъ своей философіи, почерпая преимущественно изъ предшествующихъ системъ элеатовъ и Гераклита матеріалъ, дающій ему возможность заимствованное отъ Сократа и дальше имъ развитое этическое міросозерцаніе преобразовать въ объективное представленіе міра. Въ *третій* и послѣдній періодъ своей философской дѣятельности онъ, наконецъ, возвращается къ древнимъ пиѳагорейскимъ ученіямъ и пользуется ими для того, чтобы въ мистически-поэтической формѣ начертать планъ общаго мірового порядка. Центръ этого развитія, по отношенію къ которому предшествующее ему является подготовительной работой, все же послѣдующее—дальнѣйшимъ проведеніемъ и дополненіемъ, образуетъ принадлежащее къ среднему періоду философской дѣятельности Платона *ученіе объ идеяхъ*, одно изъ геніальнѣйшихъ и, конечно, важнѣйшихъ философскихъ твореній всѣхъ временъ.

3. Если Сократъ училъ, что *самопознаніе* есть источникъ всякаго познанія, и что діалектическій методъ въ той формѣ, въ какой онъ проявляется въ бесѣдахъ мыслящихъ и пытливыхъ людей, представляетъ собою правильный путь къ такому *самопознанію*, то Платонъ единственно достойнымъ объектомъ изученія считаетъ *понятіе*, являющееся вообще въ качествѣ результата подобнаго изслѣдованія. Отъ чувственнаго представленія начинается всякое познаніе. Однако, это первоначальное содержаніе познанія измѣнчиво: оно измѣняется въ зависимости отъ измѣненія субъектовъ и времени; его результатъ поэтому не представляетъ собою истины, но является мнѣніемъ, вводящимъ въ заблужденіе. Поэтому неудивительно, что софисты, сводя всякое познаніе къ чувственному воспріятію, смѣшивали знаніе съ субъективнымъ мнѣніемъ. Только понятіе, добытое мышленіемъ, владѣетъ постоянствомъ, избавляющимъ его отъ измѣнчивости и дѣлающимъ его поэтому содержаніемъ дѣйствительнаго знанія.

Далѣе, всякое знаніе нуждается въ объектѣ: знаніемъ оно становится только черезъ то, что оно не просто субъективно, но владѣетъ адэкватнымъ себѣ предметомъ. Поэтому понятію также, какъ содержанію знанія, долженъ соотвѣтствовать объектъ, который относится къ нему, какъ первообразъ къ своему отраженію. Этотъ первообразъ понятія есть идея. Однако, такъ какъ намъ въ чувственномъ мірѣ даются только чувственные объекты, первообразы чувственныхъ воспріятій, то *идея* представляетъ собою *сверхчувственный объектъ*. Поэтому путемъ нашихъ понятій происходитъ познаніе сверхчувственнаго міра, и такимъ образомъ существованіе понятій служитъ непосредственнымъ доказательствомъ существованія сверхчувственнаго міра, а образованіе понятій, которое можетъ выполняться діалектическимъ движеніемъ, устанавливаетъ связь между чувственнымъ и сверхчувственнымъ мірами. Чувственный міръ есть призрачный міръ,—это уже открыли элеаты; онъ есть міръ, въ которомъ неизбѣжно господствуетъ измѣненіе,—это высказалъ уже Гераклитъ. Напротивъ того, сверхчувственный міръ вѣченъ и неизмѣненъ. Но онъ, вопреки мнѣнію элеатовъ, не находится внѣ отношенія къ чувственному. Этотъ послѣдній не просто призракъ, но только постольку призракъ, поскольку онъ самъ выдается за дѣйствительность. Въ свѣтѣ мышленія, движущагося въ понятіяхъ, онъ, напротивъ того, является призракомъ, который указываетъ на бытіе и который становится истиннымъ образомъ бытія въ томъ случаѣ, если мы отъ чувственнаго воспріятія подымемся до скрывающагося позади его понятія.

Три вопроса возникаютъ относительно слѣдствій, связанныхъ съ метафизическимъ значеніемъ понятій: 1) какъ субъективно возможно, что наши понятія являются образами идей? 2) каково объ-

ективное отношеніе идей къ чувственнымъ вещамъ? и 3) какіе порядокъ и закономѣрность господствуютъ въ самомъ мірѣ идей.

4. Отвѣтъ на первый изъ этихъ вопросовъ вытекаетъ изъ того, что процессъ образованія понятій производится человѣческой *душою*. Такъ какъ понятія—образы сверхчувственныхъ объектовъ, идей, отъ которыхъ они и получаютъ свою абстрактную всеобщность, отличающую ихъ отъ чувственныхъ вещей, то сама душа должна созерцать идеи. Это созерцаніе должно, однако, происходить во времени, предшествовавшемъ соединенію души съ тѣломъ. Такимъ образомъ, сама душа, принципъ, оживотворяющій тѣло, соединяетъ міръ идей съ чувственнымъ міромъ; она не принадлежитъ ни къ идеямъ, ни къ чувственному міру, но она есть стоящая между обоими сущность, въ которой во время ея существованія въ связи съ тѣломъ по поводу воздѣйствія чувственныхъ вещей воскресаютъ воспоминанія объ идеальныхъ объектахъ, соотвѣтствующихъ этимъ вещамъ. Поэтому образованіе понятія есть актъ воспоминанія: діалектическое мышленіе, которое измѣнчивому чувственному представленію находитъ его постоянное значеніе, есть процессъ, при помощи котораго душа вспоминаетъ свое собственное прежнее до-земное бытіе и вмѣстѣ съ тѣмъ созерцаніе идей. Такимъ образомъ, процессъ образованія понятія, вмѣстѣ съ тѣмъ, свидѣтельствуетъ о вѣчной природѣ души, заключающей въ себѣ одинаково предсуществованіе и безсмертіе, природѣ, съ которою, сверхъ того, согласуется свойство души, какъ оживотворяющаго тѣло принципа: ибо жизнь такъ же исключаетъ смерть, какъ бытіе—небытіе.

5. Изъ этого двойного отношенія души къ чувственному міру и міру идей вытекаетъ также рѣшеніе второго вопроса, вопроса объ *отношеніи самихъ идей къ чувственнымъ вещамъ*. Будучи въ человѣкѣ посредствующимъ принципомъ, благодаря которому по поводу чувственныхъ представленій возникаетъ воспоминаніе въ понятіяхъ о первообразахъ чувственныхъ вещей, душа такъ же должна мыслиться въ самихъ чувственныхъ вещахъ, какъ дѣятельная сила, формирующая ихъ по прообразу идей. Подобно тому, какъ человѣческая душа доставляетъ идеи человѣческому тѣлу въ формѣ чувственныхъ воспріятій, такъ во внѣшнемъ, окружающемъ насъ, мірѣ должны существовать душевныя силы, которыя производятъ чувственныя вещи, формируя матерію по прообразу идей. Матерія сама собою не можетъ существовать: только идеями, которыя отражаются въ матеріи, она пробуждается къ дѣйствительному существованію. Поэтому, хотя идеи обладаютъ самостоятельнымъ существованіемъ въ сверхчувственномъ мірѣ, матерія совершенно не имѣетъ его. Она есть просто отрицательный принципъ: ея дѣйствіе единственно проявляется въ томъ ограниченіи, которое, благодаря ея участію, испытываютъ идеи въ чувствен-

ныхъ вещахъ. Здѣсь заключается источникъ, выступившаго уже у Платона и еще въ большей степени у позднѣйшаго платонизма, презрѣнія къ чувственному міру, которое сказывается въ противоставленіи матеріи, какъ принципа зла, идеѣ, какъ принципу блага, благодаря чему чувственный міръ является въ качествѣ отпавшаго отъ безпорочнаго міра идей, а связь человѣческой души съ тѣломъ, какъ состоянія униженія и грѣховности. Однако, у самого Платона этому взгляду противостоитъ въ качествѣ примиряющей мысли, просвѣтляющей чувственный міръ черезъ живущій въ немъ міръ идей, пониманіе *прекраснаго*: послѣднее является у Платона наиболѣе совершеннымъ выраженіемъ идеи въ чувственной формѣ, причемъ оно образуетъ послѣдовательный рядъ, который, начинаясь съ тѣлесной красоты, погруженной вполнѣ въ чувственное, черезъ посредствующую ступень—красоту души, чище уже отражающей міръ идей, возвышается, наконецъ, до красоты самого идеальнаго міра. Въ человѣческой душѣ это дѣйствіе красоты проявляется въ *любви*, поскольку она развивается отъ любви чувственной къ духовной. При видѣ прекраснаго она, какъ богъ любви, Эросъ, по миѳологическому изображенію Платона, приводитъ душу въ божественный экстазъ и пробуждаетъ въ ней то страстное стремленіе къ идеальному міру, которое, первоначально зарождаясь въ качествѣ смутнаго предчувствія въ чувственной любви, въ философскомъ познаніи возгорается яркимъ свѣтомъ въ качествѣ духовной любви къ самимъ идеямъ.

6. Такъ какъ Платонъ отожествляетъ отношенія между идеями и чувственными воспріятіями, съ одной стороны, и идеями и чувственными вещами, съ другой, то у него также объективируется и понятіе души. Рядомъ съ человѣческою душою выступаетъ *міровая душа* въ качествѣ общаго посредника между міромъ идей и чувственнымъ міромъ; отображеніемъ ся можно также назвать человѣческую душу, конечно, въ томъ смыслѣ, что, хотя какъ индивидуальная, такъ и міровая душа суть оживотворяющіе принципы, соединяющіе идеи съ матеріею, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, міровая душа имѣетъ болѣе всеобъемлющее значеніе. Здѣсь, при космологической проблемѣ, однако, поэтъ-философъ, конечно, долженъ былъ отказаться отъ дальнѣйшаго проведенія этой аналогіи; поэтому-то онъ въ Тимеѣ и излагаетъ образованіе міра въ формѣ миѳологическаго сказанія, опираясь на старыя пиѳагорейскія представленія: господство въ мірѣ числовыхъ отношеній и формированіе элементовъ изъ правильныхъ геометрическихъ формъ. По прообразу идей деміургъ изъ хаотической матеріи формируетъ отдѣльныя вещи, образуя прежде всего *міровую душу* въ качествѣ нетѣлесной, проникающей и движущей міръ силы, возникшей изъ числовыхъ отношеній и переносящей ихъ на все возникшее. Такъ, стихіи (огонь, вода, воздухъ, земля) суть правильныя геометрическія, составленныя изъ треугольныхъ плоско-

стей, тѣла; мірозданіе также есть система концентрически около земли, какъ центра, расположенныхъ кристаллическихъ сферъ, на которыхъ находятся звѣзды. Здѣсь Платонъ противоставляетъ пиѳагорейской системѣ міра съ ея движеніемъ земли, какъ и всѣхъ звѣздъ, около центральнаго огня ту *геоцентрическую систему*, которая, будучи разработана дальше астрономами платоновской школы, господствовала позднѣе подъ именемъ «птоломеевской системы міра».

7. Подобно тому какъ космологическая проблема на основаніи ученія объ идеяхъ можетъ быть разрѣшена только въ общихъ основныхъ чертахъ, въ частностяхъ же ея разрѣшеніе предоставляется догадкамъ и поэтическому творчеству, также, понятно, не можетъ быть окончательно разрѣшенъ третій изъ выше (стр. 71) поставленныхъ нами вопросовъ — вопросъ о закономѣрности въ самомъ мірѣ идей. Для разрѣшенія этого вопроса можетъ только служить въ извѣстной степени руководствомъ та мысль Платона, что міръ внѣ насъ есть объективный, а наши понятія—субъективный образъ міра идей. Такъ какъ изъ нашихъ понятій мы признаемъ самымъ высшимъ и совершеннымъ понятіе *блага* и поэтому стремимся добиться его господства во внѣшнемъ мірѣ, то необходимо отсюда слѣдуетъ, что въ мірѣ сверхчувственныхъ идей идея блага—господствующая. Какимъ образомъ другія идеи подчиняются идеѣ блага,—этого вопроса Платонъ ни разу не затронулъ; также, конечно, подъ вліяніемъ противоположныхъ мотивовъ онъ даетъ различныя рѣшенія вопроса о томъ, до какихъ границъ чувственнымъ вещамъ соотвѣтствуютъ идеи. Если чувственный міръ долженъ быть адэкватнымъ отраженіемъ міра идей, то для индивидуальнаго, и даже самаго низменнаго и дурного, въ мірѣ идей долженъ существовать соотвѣтствующій идеальный первообразъ. Если, съ другой стороны, міръ идей долженъ быть совершеннымъ міромъ, то индивидуальное съ его ограниченностью и низменное не должны находить въ немъ мѣста. Въ раннихъ изложеніяхъ ученія объ идеяхъ, когда у Платона господствовала діалектическая точка зрѣнія, онъ склоняется къ первому, при позднѣйшихъ же проведеніяхъ этого ученія, когда у него главенствуютъ этическіе и эстетическіе мотивы,—ко второму пониманію, согласно которому идеи существуютъ только для всеобщаго и совершеннаго.

8. Въ этихъ колеблющихся взглядахъ относительно системы идей остается однако твердо установленнымъ, что *благо* есть идея, стоящая во главѣ системы идей, и что поэтому, такъ какъ въ тѣлесномъ мірѣ вообще отражается міръ идей, въ насъ, въ нашей волѣ и дѣйствіи, и внѣ насъ, въ государствѣ, должно господствовать *благо*. Въ нашей душѣ это господство блага представляется въ отношеніи, въ которомъ стоятъ другъ къ другу *три* душевныхъ способности: разумъ, чувство

и желаніе. Такъ какъ разумъ направляетъ чувство и управляетъ желаніями, то онъ является господствующимъ надъ другими частями души: онъ ведетъ къ познанію блага. Подобнымъ же образомъ среди добродѣтелей, соотвѣтствующихъ отдѣльнымъ душевнымъ способностямъ, на первомъ мѣстѣ стоитъ добродѣтель разума, мудрость, которая поэтому должна господствовать надъ другими добродѣтелями: надъ мужествомъ, добродѣтелью чувства, и надъ благоразуміемъ, добродѣтелью желаній. Соединяясь съ послѣдними, добродѣтель разума, сверхъ того, производитъ четвертую добродѣтель—справедливость.

Проявляясь въ гармоніи душевныхъ силъ и ихъ добродѣтелей, этическій порядокъ расположенія идей, въ концѣ концовъ, обнаруживается также въ строеніи человѣческаго общества, въ *государствѣ*, и притомъ тѣмъ точнѣе, чѣмъ совершеннѣе устройство послѣдняго. Поэтому совершенное государство въ расчлененіи своихъ органовъ должно уподобляться соотношенію человѣческихъ духовныхъ способностей и добродѣтелей. Благодаря этому, государство будетъ представлять собою отраженіе самого міра идей. Поэтому должна господствовать мудрость, воплощенная въ философахъ, т.-е. людяхъ, посвящающихъ свою жизнь наукѣ. За ними слѣдуетъ сословіе стражниковъ, которые являются носителями мужества и защитниками государства отъ нападеній враговъ. Къ низшему классу принадлежатъ крестьяне и ремесленники, которые должны проводить въ жизнь третью изъ добродѣтелей—благоразуміе.

9. Охватывая какъ внутренній міръ чловѣка, такъ и внѣшній, какъ чувственный, такъ и дополняющій его сверхчувственный, какъ природу индивида, такъ и организацію человѣческаго общества, платоновская философія есть первая выступившая въ исторіи универсальная система; вмѣстѣ съ тѣмъ, она остается самой вліятельной вплоть до нашихъ дней. Основная мысль ученія объ идеяхъ не только стала исходнымъ пунктомъ многихъ позднѣйшихъ системъ, но оказала большое вліяніе на религіозное міросозерцаніе, преимущественно на христіанское. Но въ непосредственно слѣдующій періодъ вліяніе этой философіи частью вытѣснялось выступившей вскорѣ послѣ нея *аристотелевской философіей*, съ которой она позднѣе часто вела борьбу за господство.

§ 13. Аристотелевская философія. 1. Какъ Платонъ былъ сократикомъ, такъ Аристотель былъ платоникомъ, самымъ выдающимся и вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ независимымъ изъ учениковъ Платона. Конечно, отношеніе къ учителю у Аристотеля было совершенно иное, чѣмъ у Платона. Аристотель достигъ своихъ собственныхъ убѣжденій въ значительной мѣрѣ путемъ критическаго опроверженія своего предшественника, а рѣзкое выставленіе на видъ существующихъ

между ними различий больше, чѣмъ слѣдуетъ, оставляетъ въ тѣни все-таки существующее родство нѣкоторыхъ основныхъ взглядовъ. Прежде всего имъ обоимъ обще то высокое значеніе, которое они придавали мышленію, движущемуся въ понятіяхъ. У Аристотеля такъ же, какъ и у Платона, понятія—не просто субъективныя формы, но, такъ какъ мы въ нихъ постигаемъ неизмѣнную природу вещей, они соотвѣтствуютъ объективной сущности этихъ послѣднихъ, и въ этомъ смыслѣ имъ противостоятъ *объективныя формы*, мірообразующія силы, аналогичныя идеямъ Платона. Оба мыслителя признаютъ въ качествѣ неизбѣжнаго, вытекающаго изъ понятія знанія требованія, что формы понятія равны формамъ бытія. Однако, уже въ этомъ пунктѣ ихъ дороги расходятся относительно метода, съ помощью котораго они пытаются добыть общезначимыя понятія. Аристотель въ платоновской діалектикѣ не видитъ обязательнаго метода: діалектика, вполнѣ исходя изъ природы каждой отдѣльной проблемы вмѣсто того, чтобы прилагать къ ней масштабъ строгихъ и общезначимыхъ нормъ мышленія, приводитъ къ простымъ мнѣніямъ и гипотезамъ. Поэтому Аристотель логику отдѣляетъ отъ метафизики и видитъ ея задачу въ развитіи системы всеобщихъ нормъ мышленія, не зависимыхъ отъ каждой особенной постановки проблемы. Изъ результатовъ же платоновской діалектики онъ прежде всего считаетъ произвольными метафизическія допущенія, по которымъ идеи, первообразы понятій, представляютъ собою самостоятельный трансцендентный міръ, противостоящій чувственному міру. Наоборотъ, такъ какъ въ нашемъ мышленіи и познаніи понятія всегда являются въ связи съ чувственнымъ матеріаломъ, то то же самое мы должны предположить и для объективныхъ формъ, соотвѣтствующихъ субъективнымъ понятіямъ. Идеи такъ же непосредственно *имманентны* вещамъ, какъ въ нашемъ пониманіи вещей понятія имманентны чувственнымъ воспріятіямъ.

2. Поэтому Аристотель слово «идея» (ἰδέα) замѣняетъ болѣе общимъ терминомъ «форма» (εἶδος). Матерія въ той же мѣрѣ принадлежитъ формѣ, какъ форма—матеріи. Если, по Платону, матерія безъ формирующей ее идеи «не сущее», то, по Аристотелю, также не можетъ существовать и форма безъ принадлежащей къ ней матеріи. Только совмѣстно онѣ образуютъ дѣйствительное бытіе вещи, *субстанцію* (οὐσία), и поэтому послѣдняя въ собственномъ смыслѣ слова— не всеобщее, но *единичное*, предметъ, состоящій изъ матеріи и формы. Въ этомъ сочетаніи матерія есть возможность или потенція (δύναμις) всего дѣйствительнаго, форма же есть осуществленіе этой возможности, энергія (ἐνέργεια). Отношеніе этихъ обѣихъ другъ къ другу Аристотель вполнѣ уподобляетъ отношенію мрамора, изъ котораго скульп-

горъ ваяетъ статую, къ формѣ этой послѣдней. Вслѣдствіе этого матеріи въ извѣстномъ смыслѣ придается одинаковое значеніе съ формальными принципами. И матерія, и форма—необходимо другъ друга дополняющія составныя части дѣйствительности, и эта дѣйствительность существуетъ не въ трансцендентномъ мірѣ, но въ нашемъ непосредственномъ воспринимапіи и познаваніи даннаго чувственнаго міра. Конечно, между ними остается различіе: матерія есть только всеобщій и неопредѣленный субстратъ, изъ котораго можетъ возникнуть все возможное и который, самъ въ себѣ не заключая никакого различія, не можетъ самъ по себѣ быть предметомъ нашего различающаго, движущагося въ понятіяхъ познанія; форма, напротивъ, осуществляется для насъ многообразными способами. По этимъ многообразнымъ способамъ осуществленія всеобщее, въ себѣ неопредѣленное понятіе формы распадается на опредѣленныя главныя видовыя понятія, которымъ поэтому подчиняется вся совокупность конкретныхъ явленій. Такъ, форма въ своемъ непосредственномъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самомъ внѣшнемъ способѣ осуществленія выступаетъ для насъ въ качествѣ *фигуры* тѣла; потомъ, на слѣдующей, уже болѣе близкой къ познанію сущности, ступени—въ *движеніи*, общее понятіе котораго охватываетъ также качественное измѣненіе; и, наконецъ, на третьей высшей ступени—*въ осуществленіи цѣли* (ἐντελέχεια), которое присоединяетъ къ обоимъ предшествующимъ понятіямъ формы *внутреннее* условіе образованія формы, являющагося у нихъ до извѣстной степени внѣшнимъ. Ибо, въ концѣ концовъ, цѣли, господствующія въ мірѣ, производятъ движеніе и измѣненіе вещества, изъ которыхъ уже потомъ возникаютъ, въ свою очередь, фигуры вещей. Поэтому наше познаніе вещей и дѣятельность, совершающаяся въ нихъ, идутъ противоположными путями: познаніе вещей направляется отъ внѣшней фигуры къ движенію, производящему его, и отъ этого послѣдняго—къ цѣли, имманентной ему; дѣятельность же начинается съ цѣли, осуществляющейся потомъ черезъ движеніе въ фигурѣ вещи.

3. Такимъ образомъ, для Аристотеля *имманентная цѣль природы* является высшимъ понятіемъ, послѣднимъ для нашего познанія и потому первымъ въ самихъ вещахъ, совершеннѣйшимъ образомъ выражающимъ ихъ объективную сущность. Что не имѣетъ никакой цѣли или цѣль чего для насъ неизвѣстна, то для Аристотеля *«случайно»*; этимъ, однако, нисколько не высказывается, что оно вообще не имѣетъ никакой причины, но только то, что оно не находитъ мѣста въ системѣ разумныхъ причинъ, осуществляющейся, по мнѣнію философа, только въ цѣляхъ природы. Такимъ образомъ, у него случай имѣетъ значеніе не столько причины вообще, сколько особенной при-

чины на ряду съ цѣлями, притомъ такой, которая не играетъ существенной роли въ познаніи естественнаго порядка вещей.

Поэтому въ аристотелевской философіи цѣли придается такое же значеніе, какъ въ платоновской—идеѣ. Но идея трансцендентна, цѣль же имманентна вещамъ. Идея, какъ первообразъ каждаго отдѣльнаго понятія, распадается на неопредѣленное множество отдѣльныхъ идей, которыя, сами по себѣ не стоя ни въ какой системѣ, вводятся въ нее только черезъ то, что произвольно отдается преимущество съ этической точки зрѣнія идеѣ блага. Цѣль, напротивъ того, есть всеобщее понятіе, изъ котораго само собой вытекаютъ всѣ отдѣльные виды цѣлей, и такъ какъ оно представляетъ собою имманентный принципъ, то эти виды цѣлей непосредственно могутъ познаваться изъ опыта и отношеній, въ которыхъ вещи выступаютъ въ опытѣ.

Сообразно даннымъ отношеніямъ всѣ явленія, въ свою очередь, образуютъ *послѣдовательную систему цѣлей*, которая начинается съ самыхъ общихъ и основныхъ и кончается самыми индивидуальными явленіями и внутри которой, сверхъ того, дается переходъ отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному. Такимъ образомъ, понятіе имманентной цѣли въ его двойной градаціи отъ всеобщаго къ единичному и отъ несовершеннаго къ совершенному необходимо приводитъ къ мысли о *развитіи*,—основной мысли аристотелевской философіи.

4. Изъ первой указанной градаціи цѣлей отъ всеобщаго къ индивидуальному вытекаетъ *космическое* развитіе: оно начинается съ самыхъ основныхъ движеній, изъ которыхъ происходятъ всѣ измѣненія въ тѣлесномъ мірѣ,—съ вѣчнаго и равномѣрнаго движенія небеснаго свода, а оканчивается частными земными процессами движенія. Этимъ ученіемъ о *вѣчности міра* Аристотель впервые сдѣлалъ попытку разрѣшить проблему о возникновеніи мірового порядка путемъ простого устраненія ея. Однако, въ своемъ объясненіи отдѣльныхъ земныхъ процессовъ онъ, подобно Платону, энергично борясь съ атомистиками, слѣдуетъ тѣмъ позднѣйшимъ іонійскимъ физикамъ, которые построили свое объясненіе міра на дуализмѣ духовныхъ и тѣлесныхъ принциповъ. Онъ вводитъ въ физику четыре качественно-различныхъ элемента Эмпедокла, которые и остались здѣсь господствующими вплоть до новаго времени; при объясненіи же явленій движенія онъ предпочитаетъ телеологическія механическимъ объясненіямъ атомистиковъ: тѣла падаютъ внизъ потому, что ихъ естественное мѣсто—въ центрѣ земли. Этимъ «естественнымъ» движеніямъ Аристотель противоставляетъ движенія брошенныхъ тѣлъ, какъ «вынужденныя», «случайныя» и т. д.

5. Второй послѣдовательный рядъ цѣлей отъ несовершеннаго къ совершенному, который въ своихъ начаткахъ распространяется на самые

частные процессы движенія космическаго развитія, проявляется въ *органическомъ* развитіи. Оно покоится на системѣ *душевныхъ* силъ, которыя въ качествѣ высшихъ, дѣйствующихъ по цѣлямъ, воздвигаются на силахъ безжизненной природы. Низшая изъ этихъ душевныхъ силъ—*способность къ питанію*, выступающая въ растительномъ мірѣ въ качествѣ исключительно господствующаго жизненнаго принципа и непосредственно связывающаяся съ воспроизводительной силой. Къ этой способности въ животномъ царствѣ присоединяются способности ощущенія и движенія, тѣсно связанныя между собою, такъ какъ всякія пространственныя движенія животныхъ происходятъ на основаніи ощущеній, которыя, по Аристотелю, сначала имѣютъ свое мѣсто въ отдѣльныхъ органахъ чувствъ, а потомъ въ ихъ соединеніи—въ сердцѣ, какъ въ органѣ общаго ощущенія. Наконецъ, у человѣка къ этимъ обѣимъ низшимъ способностямъ присоединяется еще *мыслящій разумъ*, который именно вслѣдствіе соединенія съ ними распадается на двѣ совмѣстно дѣйствующія части: *пассивный разумъ*, получающій ощущенія и образующій изъ нихъ представленія, и на *активный*, который изъ этихъ представленій выдѣляетъ существенное и постоянное, *понятіе*, и такимъ образомъ возвышается до познанія вещей.

6. Слѣдуетъ замѣтить, что принципъ полнаго развитія и вмѣстѣ съ нимъ примѣненный Аристотелемъ какъ при интерпретаціи природы, такъ и духовной жизни принципъ имманентности формы матеріи находитъ себѣ предѣлъ въ *двухъ* пунктахъ: въ началѣ и концѣ развитія. Такъ какъ *космическое* развитіе подчинено закону, по которому каждое движеніе предполагаетъ другое движеніе, изъ котораго оно возникаетъ и которое, подобно ему, есть движеніе вещества, то при исходномъ пунктѣ этого развитія, при движеніи небеснаго свода, къ которому, въ концѣ концовъ, сводятся всѣ другія движенія, возникаетъ вопросъ, какъ произошло это первое движеніе. Отвѣтъ на это гласитъ: оно вѣчно и поэтому вообще не возникло. Но если само первоначальное возникновеніе движенія небеснаго свода и не требуетъ никакой, лежащей внѣ его самого причины, то, однако, безпрерывное однообразное сохраненіе его предполагаетъ необходимо такую причину, которая при этомъ должна быть такъ же неизмѣнна, какъ ея дѣйствіе. Такъ какъ теперь она сама по предпосылкѣ есть *первая* причина, не происходящая ни изъ какой другой, то она также не нуждается въ матеріи, которая требуется для формы движенія, сообщеннаго извнѣ. Такимъ образомъ, эта первая причина, этотъ первый двигатель, отъ вѣчности поддерживающій ходъ міра, является *формой безъ вещества*, *неподвижнымъ двигателемъ*. Эта первая причина представляетъ собою дальнѣйшее преобразованіе элеатскаго понятія неизмѣннаго бытія; она различается отъ платоновскихъ идей своимъ абсолютнымъ единствомъ, но согласуется

съ ними въ томъ, что является *чистою формой* и потому свободной отъ измѣнчивости чувственнаго міра, возникающей вслѣдствіе связи съ матеріей; наконецъ, съ платоновской идеей блага она согласуется въ томъ, что въ качествѣ высшей изъ формъ по своей сущности является божествомъ. При этомъ, конечно, это аристотелевское понятіе Бога вполнѣ абстрактно и потому лишено непосредственно этическаго значенія, присущаго платоновской идеѣ блага.

7. Въ такой же мѣрѣ принципъ развитія нарушается и при заключительномъ звенѣ второго ряда развитія, развитія *души*, возникающаго изъ предыдущаго космическаго. Человѣческая душа объединяетъ въ себѣ всѣ низшія душевныя силы. Однако, такъ какъ она вырабатываетъ изъ чувственныхъ представленій понятія, то душевная способность, производящая ихъ, *активный разумъ*, сама должна обладать существенными свойствами понятій. Понятія же—формы вещей, мыслимыя независимо отъ ихъ матеріи. А разъ понятія—*чистыя* формы, то и дѣятельный разумъ самъ долженъ быть *чистой*, *лишенной матеріи*, формой. Если бы онъ не былъ таковымъ, то онъ необходимо долженъ былъ бы сообщать понятіямъ свой собственный матеріальный характеръ, т.-е. въ этомъ случаѣ человѣческому духу было бы доступно только мышленіе въ чувственныхъ образахъ, но ни въ коемъ случаѣ не познаніе, движущееся въ понятіяхъ. Дѣятельный разумъ, такимъ образомъ, опять соотвѣтствуетъ платоновской идеѣ: онъ есть чистая форма и потому, соотвѣтственно ей, безсмертенъ. Какъ платоновская идея въ космическомъ ряду развитія у Аристотеля преобразуется въ идею бога, такъ точно она въ органическомъ ряду развитія сводится къ высшимъ дѣятельностямъ человѣческаго духа, и потому платоновская мысль о безсмертіи у него въ соотвѣтствующемъ смыслѣ ограничивается. Аристотель отбрасываетъ предпосылку о предсуществованіи души: и дѣятельный разумъ для него есть продуктъ развитія, нѣчто *возникшее;* не возникаетъ только начало всякаго движенія, самъ Богъ. Въ будущей жизни также принимаетъ участіе не вся душа, соединенная въ качествѣ чувственной съ матеріей и образующая ся субстанціональную форму; только дѣятельный мыслящій духъ безсмертенъ какъ форма безъ матеріи. Въ этомъ смыслѣ Аристотель говоритъ о немъ, что онъ относится къ прочимъ частямъ души такъ же, какъ эти послѣднія относятся къ живому тѣлу. Онъ есть «*форма формы*» въ томъ смыслѣ, что онъ еще разъ формируетъ формы, произведенныя низшими душевными силами, и возвышаетъ ихъ къ понятіямъ, свободнымъ отъ матеріи. Какъ такая «форма формы», эта высшая душевная способность избѣгаетъ бренности, всегда связанной съ матеріей.

8. Такимъ образомъ, признаніе Аристотелемъ безсмертія только для дѣятельнаго духа и притомъ въ будущей жизни тѣсно связано съ

тѣмъ измѣненнымъ положеніемъ, которое занимаетъ въ его философіи *понятіе души*. Душа по нему не есть посредствующее звено между чувственнымъ міромъ и міромъ идей; она не является у него также творческою силою, которая, на ряду съ специфическими жизненными формами, въ качествѣ міровой души формируетъ вещи; она сама принадлежитъ къ *всеобщему ряду развитія формъ*. Конечно, въ этомъ ряду она занимаетъ высшія ступени, такъ какъ въ низшихъ душевныхъ силахъ не подготовляется развитіе къ чистой матеріальной формѣ, осуществляющейся, въ концѣ концовъ, въ дѣятельномъ духѣ человѣка. Такимъ образомъ, аристотелевская философія повсюду носитъ слѣды платоновскаго ученія объ идеяхъ. Но понятіе идеи въ ней стоитъ въ болѣе тѣсной связи съ дѣйствительнымъ міромъ. Идеи здѣсь не противостоятъ послѣднему въ качествѣ просто сверхчувственнаго міра, но онѣ повсюду непосредственно живутъ въ чувственномъ мірѣ и необходимо нуждаются въ немъ для своего осуществленія. Сверхчувственное даже тамъ, гдѣ оно должно предполагаться въ качествѣ необходимаго дополненія къ чувственному міру, образуетъ, съ одной стороны, послѣдній исходный пунктъ всего естественнаго процесса, а, съ другой стороны, послѣдній результатъ естественнаго развитія. Поэтому изъ аристотелевской философіи исчезли характеризующія платоновскую систему страстное влеченіе къ идеальному сверхчувственному міру и стремленіе сдѣлать дѣйствительность, насколько возможно, полнымъ отраженіемъ идеала. Аристотель прежде всего сознательно направляется на изученіе *дѣйствительныхъ* чувственныхъ вещей; онъ пытается понять ихъ значеніе и, если рѣчь идетъ о свойствахъ или дѣйствіяхъ людей, дать имъ относительное оправданіе.

9. Тѣмъ же духомъ реализма и извѣстнаго релятивизма проникнута въ особенности практическая философія Аристотеля, въ которой, однако, такъ же, какъ и въ его теоретическомъ міросозерцаніи, звучитъ сократовская, общая ему съ Платономъ, мысль о значеніи и цѣнности знанія. Поэтому у Аристотеля въ этической области главенствующими также являются добродѣтели знанія, діаноэтическія добродѣтели: мудрость, разсудительность и здравый смыслъ. Только онѣ имѣютъ *безусловную* цѣну, потому что онѣ не зависятъ отъ частныхъ житейскихъ обстоятельствъ и дозволяютъ тому, кто владѣетъ ими, достигнуть высшей цѣли человѣческаго стремленія, блаженства, при всѣхъ обстоятельствахъ, даже и тогда, когда человѣкъ вполнѣ предоставленъ самому себѣ. Аристотель считаетъ даже самой блаженной жизнью ту созерцательную жизнь, при которой вмѣсто внѣшнихъ жизненныхъ благъ мудрость дѣлается предметомъ наслажденія. Однако, большинство людей должно отказаться отъ такой жизни, такъ какъ естественное состояніе людей—общественная жизнь. Такимъ образомъ, въ дѣйстви-

тельности господствующее положеніе занимаютъ практическія или этическія добродѣтели. Онѣ представляютъ собою добродѣтели такого рода, при которыхъ рядомъ съ разсудительностью, умѣряющей аффекты, играютъ выдающуюся роль естественныя, доведенныя привычкой и упражненіемъ до соотвѣтствующаго равновѣсія, направленія воли. Эти добродѣтели покоятся на естественныхъ свойствахъ, только укрѣпляемыхъ воспитаніемъ и привычкой, поэтому Аристотель и называетъ ихъ «этическими», отъ слова «ἦθος»—нравъ. Высокая оцѣнка послѣднихъ въ аристотелевской школѣ обнаруживается также въ томъ, что эта послѣдняя прямо присвоила имъ имя «этики», каковое наименованіе сохранилось за этой областью философскаго изслѣдованія вплоть до нашихъ дней.

Естественныя направленія воли, двигаясь между *противоположностями,* находятъ свое выраженіе въ человѣческихъ аффектахъ, которые въ жизни выступаютъ передъ нами въ качествѣ противоположныхъ ошибочныхъ свойствъ души: скупости и мотовства, трусости и безразсудной храбрости, самоуниженія и кичливости и т. д. Если эти страсти порочны вслѣдствіе того, что онѣ суть крайнія формы естественныхъ склонностей человѣческой воли, то, ясно, что пороки превратятся въ добродѣтели, если благодаря господству разума надъ волей естественныя склонности будутъ умѣряться въ такой мѣрѣ, что займутъ середину между крайностями: такъ, щедрость представляетъ собою золотую средину между скупостью и мотовствомъ, храбрость—между трусостью и безразсудною храбростью, самоуваженіе—между самоуниженіемъ и кичливостью. И самая необходимая для совмѣстной жизни людей добродѣтель, справедливость, представляетъ собою истинную середину, хотя и въ нѣсколько иномъ смыслѣ: она въ отношеніи индивида къ самому себѣ занимаетъ среднее положеніе между причиненіемъ обидъ другимъ и терпѣніемъ таковыхъ, въ отношеніи же его къ другимъ—между чрезмѣрно усерднымъ и черезчуръ небрежнымъ выполненіемъ предъявляемыхъ къ нему притязаній. Реализмъ и релятивизмъ аристотелевской философіи ни въ чемъ яснѣе не отражается, какъ въ этомъ его ученіи о практическихъ добродѣтеляхъ. Конечно, и здѣсь связь аристотелевскихъ взглядовъ съ сократовскими все еще обнаруживается въ томъ, что у него разумъ и высшая добродѣтель разума, мудрость, служатъ послѣднимъ источникомъ того укрощенія естественныхъ влеченій, благодаря которому человѣческіе пороки превращаются въ добродѣтели.

10. Тотъ же самый направляющійся на познаніе реальныхъ условій существованія методъ, который господствуетъ въ этикѣ Аристотеля, въ концѣ концовъ, примѣняется имъ и въ *политикѣ*; и, вмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь опять выступаетъ на первый планъ принципъ

развитія, служащій руководящею мыслью его метафизики. Государственныя формы развиваются въ послѣдовательномъ рядѣ въ зависимости отъ фактическаго состоянія и потребностей человѣческаго общества. На самой ранней ступени культуры требуется, чтобы руководителемъ былъ способнѣйшій изъ всѣхъ индивидъ, поэтому здѣсь соотвѣтствующей государственной формой является монархія, правленіе одного въ формѣ *монархіи*. На дальнѣйшей ступени развитія добиваются власти многіе знатные выдающіеся, равноправные другъ по отношенію къ другу, мужи: монархія, такимъ образомъ, становится *аристократіей*, правленіемъ многихъ знатныхъ. Наконецъ, при дальнѣйшемъ развитіи культуры въ широкихъ народныхъ кругахъ начинаетъ господствовать стремленіе пріобрѣсть вліяніе на управленіе страны: аристократія переходитъ въ народное правленіе, въ *демократію*. Никакая изъ этихъ формъ не является абсолютно хорошей, годной для всѣхъ временъ и отношеній, каждая изъ нихъ относительно хороша, поскольку она служитъ адэкватнымъ выраженіемъ опредѣленной ступени политическаго развитія. Именно, вслѣдствіе своего относительнаго значенія каждая изъ этихъ формъ правленія вырождается въ *искаженную*, возникающую не путемъ естественнаго развитія, но силой навязываемую народу, который уже переросъ ее. Такимъ образомъ, искаженная форма правленія одного — *тираннія* — возникаетъ тогда, когда не лучшій, но сильнѣйшій индивидъ въ демократическомъ государствѣ овладѣваетъ властью; искаженная же форма правленія многихъ, *олигархія*, является тогда, когда власть въ государствѣ захватываютъ не благороднѣйшіе люди, но люди, снискавшіе большое вліяніе демагогическими происками; наконецъ, искаженная форма народнаго правленія, *правленіе черни* (*охлократія*) возникаетъ въ томъ случаѣ, если не настоящій народъ, но необразованная масса пріобрѣтаетъ вліяніе на государственныя дѣла. Вслѣдствіе того, что демократія легко можетъ выродиться въ охлократію или возвратиться къ деспотіи или олигархіи, Аристотель считаетъ лучшей формой правленія для высокой ступени культуры не демократію, но такую форму, которая занимаетъ среднее положеніе между аристократіей и демократіей: это есть гражданское управленіе, *политія*, въ которомъ бразды правленія держитъ въ своихъ рукахъ зажиточный образованный средній классъ. Такимъ образомъ, въ этомъ окончательномъ обсужденіи значенія государственныхъ формъ рядомъ съ заимствованнымъ изъ теоретической философіи принципомъ развитія, въ концѣ концовъ, въ системѣ Аристотеля возстановляется въ своихъ правахъ этическій принципъ истинной середины.

11. Такъ какъ Аристотель въ своей теоретической, а еще болѣе въ своей практической философіи пытается удовлетворить требованіямъ

опыта и жизненнымъ реальнымъ отношеніямъ, то, слѣдовательно, его система, *реалистическая* по своему основному характеру, противоположна платоновскому идеализму, несмотря на общій исходный пунктъ обѣихъ — сократовское понятіе знанія и связанныя съ нимъ предпосылки о послѣднихъ принципахъ бытія и возникновенія. Подобнымъ же образомъ различаются вообще школы, примыкающія къ обоимъ философамъ: платоновская *академія* и *перипатетическая школа*, которыя, вмѣстѣ съ тѣмъ, испытывая вліяніе отъ послѣдующихъ болѣе самостоятельныхъ философскихъ направленій, уступаютъ этимъ послѣднимъ въ значеніи.

В. Третій періодъ: вѣкъ эллинизма

(съ III вѣка до Р. Х. по III вѣкъ послѣ Р. Х.).

§ 14. Этическія направленія эллинской философіи (стоики, эпикурейцы, скептики). 1. Третій періодъ греческой философіи съ внѣшней стороны характеризуется постепеннымъ распространеніемъ греческаго образованія и науки. Философія, зародившись первоначально въ малоазіатскихъ и нижне-итальянскихъ греческихъ колоніяхъ, а потомъ укрѣпившись, главнымъ образомъ, въ Аѳинахъ, теперь опять распространяется во всемъ древнемъ культурномъ мірѣ, усвоившемъ себѣ греческую цивилизацію. На ряду съ Аѳинами другіе города всемірнаго государства Александра, а потомъ римскаго, впереди всѣхъ Александрія, дѣлаются вліятельнѣйшими культурными центрами. Вмѣстѣ съ греками обитатели восточныхъ странъ, позднѣе римляне начинаютъ принимать дѣятельное участіе въ разработкѣ философіи. Неоспоримо новый духъ началъ господствовать въ философіи подъ вліяніемъ измѣненія въ положеніи государствъ, смѣшенія націй различнаго происхожденія, подъ вліяніемъ возникновенія новыхъ культурныхъ потребностей, измѣненій въ религіи и нравахъ и, наконецъ, частью вслѣдствіе мотивовъ, побуждавшихъ прежнія системы къ ихъ дальнѣйшему развитію и преобразованію. Перейдя внѣшне за границы собственно эллинскаго міра, философія и внутренне также пріобрѣтаетъ *космополитическую*, общечеловѣческую тенденцію. Она стремится удовлетворять всѣхъ людей безъ различія національностей: грековъ такъ же, какъ восточныхъ народовъ и римлянъ; вмѣстѣ съ этимъ она все болѣе и болѣе добивается замѣнить собой народную религію, теряющую значеніе для образованныхъ людей и превратившуюся въ пустую внѣшнюю форму. Благодаря этому, само собой отодвигается опять на задній планъ интересъ какъ къ политическимъ, такъ и космологическимъ вопросамъ. Предметомъ философскаго размышленія дѣлается

преимущественно человѣкъ въ его всеобщихъ, независимыхъ отъ происхожденія, званія и состоянія, свойствахъ. Всѣ другія философскія задачи являются при свѣтѣ этой *антропологической* проблемы въ ея самой общей и поэтому вполнѣ индивидуальной формѣ.

2. Такимъ образомъ, философскія направленія, выдвинувшіяся съ конца четвертаго столѣтія, опять возвращаются къ *Сократу*, къ человѣку, который важнѣйшую задачу для философскаго размышленія видѣлъ прежде всего въ *самопознаніи*; сообразно же рѣшенію вопроса о значеніи человѣческой жизни эти направленія различаются между собою подобно тому, какъ различались направленія, которыя, объединяясь въ Сократѣ, привели его послѣдователей къ противоположнымъ этическимъ воззрѣніямъ. Къ циникамъ примыкаетъ философія *стоиковъ*, названная такъ по разрисованному портику, гдѣ обычно въ Аѳинахъ собиралась основанная Зенономъ изъ Цитіума школа. Къ гедоникамъ или представителямъ киренайской школы возвращается *Эпикуръ*, который около того же времени собиралъ вокругъ себя въ своемъ саду въ Аѳинахъ много учениковъ. Эта связь двухъ вновь выступившихъ направленій съ двумя главнѣйшими сократовскими школами исторически проявляется и въ томъ, что оставшіеся представители старыхъ сектъ примыкаютъ къ вновь основаннымъ: циники—къ стоикамъ, гедоники—къ послѣдователямъ Эпикура. Однако, непосредственно предшествующее этому развитіе философіи, несмотря на наступившее измѣненіе въ интересахъ, сильно дѣйствуетъ еще на новыя направленія, такъ что они далеко выходятъ изъ тѣснаго круга воззрѣній старыхъ сократиковъ. Если этическая проблема могла для нихъ остаться все же важнѣйшей, даже, въ концѣ концовъ, единственно цѣнной, то уже для разрѣшенія ея не только новое время выдвинуло другія условія, но также сыграла большую роль великая научная система, воздвигнутая трудами величайшаго изъ сократиковъ и его послѣдователя. Разнообразныя научныя потребности, вызванныя изслѣдованіями этихъ философовъ и временно удовлетворенныя не могли безслѣдно исчезнуть: въ крайнемъ случаѣ онѣ могли приноровиться къ вновь проснувшемуся интересу къ антропологической проблемѣ. Поэтому вновь народившіяся философскія направленія пытаются основать универсальныя системы, включающія въ себя всю совокупность обсуждаемыхъ предшествовавшею философіею вопросовъ. Тѣ части философіи, которымъ именно въ аристотелевской школѣ были посвящены большею частью спеціальныя изслѣдованія, теорія познанія, метафизика, физика, психологія, этика, опять появляются въ стоической и эпикурейской системахъ. Но соотвѣтственно особенному значенію этико-антропологической проблемы въ этихъ системахъ измѣняется въ существенныхъ чертахъ внутреннее отношеніе вышеуказанныхъ

различныхъ научныхъ отраслей другъ къ другу. У Платона и Аристотеля, несмотря на высокое значеніе, придаваемое ими этическимъ и политическимъ вопросамъ, теоретическій интересъ былъ настолько силенъ, что выдвинулъ на первый планъ изслѣдованіе гносеологическихъ проблемъ, оттѣсняя въ практическія научныя области. У обоихъ поэтому гносеологическія проблемы образовали основу всей философіи: на разрѣшеніе ихъ главнымъ образомъ опиралось метафизическое міросозерцаніе этихъ мыслителей; философія природы, психологія, этика, политика явились позднѣе, какъ прикладныя науки, которыми, на ряду съ теоретическими руководили болѣе широкіе интересы, коренящіеся въ особенныхъ условіяхъ опыта или жизни.

3. Это отношеніе теоретическихъ задачъ философіи къ практическимъ вполнѣ измѣняется во вновь возникшихъ философскихъ направленіяхъ. Здѣсь *этическая* проблема является настолько главенствующей, что не только всѣ другіе вопросы отодвигаются на задній планъ, но и ихъ разрѣшеніе въ существенномъ опредѣляется отношеніемъ къ ней. Поэтому у представителей подобныхъ направленій не можетъ быть рѣчи о направленномъ вполнѣ на удовлетвореніе познавательныхъ потребностей изслѣдованіи метафизическихъ вопросовъ, изслѣдованіи, какъ оно впервые выступило у Аристотеля. У нихъ все разсматривается съ этической точки зрѣнія, а эта послѣдняя опредѣляется преимущественно индивидуальными потребностями души и личнымъ отношеніемъ индивида къ культурѣ своего времени, теоретическими же соображеніями—только въ очень незначительной мѣрѣ. Такимъ образомъ эти философскія направленія, стремясь замѣстить религію, уподобляются ей также и въ томъ, что у нихъ выборъ — скорѣе дѣло чувства и вѣры, чѣмъ познанія и знанія.

Этому отношенію соотвѣтствуетъ значеніе, отводимое въ обсуждаемыхъ нами системахъ ихъ различнымъ составнымъ частямъ. Въ дѣйствительности прежде всего, какъ у стоиковъ, такъ и у эпикурейцевъ, оригинальное положеніе занимаетъ *этика*: въ ней оба направленія отражаютъ новые, движущіе ихъ время, мотивы, которые, будучи въ этой формѣ чужды предшествующимъ временамъ, здѣсь проявляются въ особенныхъ, вліяющихъ долгое время міросозерцаніяхъ. Опредѣленные мотивы, лежащіе въ основаніи этихъ этическихъ системъ, и именно противоположность, въ которой онѣ стоятъ другъ къ другу, соотвѣтствуя вообще общечеловѣческимъ настроеніямъ, могли также существовать и въ системахъ сократовскихъ циниковъ и гедониковъ, но способъ, какъ стоицизмъ и эпикуреизмъ развили эти мотивы, былъ возможенъ только на болѣе высокой ступени научнаго развитія и при культурѣ, ставшей космополитическою, при куль-

турѣ съ болѣе широкими потребностями и средствами для удовлетворенія ихъ. Рядомъ съ этикой, которой обсуждаемыя нами системы придавали преимущественное значеніе и черезъ которую онѣ прежде всего вліяли на современную имъ дѣйствительность и на послѣдующее время, другія составныя части этихъ системъ едва ли занимаютъ оригинальное положеніе, или—что въ особенности можно сказать о метафизикѣ и натурфилософіи стоиковъ—ихъ оригинальность, такъ сказать, только производная: оригиналенъ ихъ удачный синтезъ болѣе старыхъ системъ. Дѣло въ основѣ нисколько не мѣняется оттого, что только этотъ синтезъ и облекъ мысли предшествующаго времени въ такую форму, въ которой онѣ перешли къ потомкамъ и въ которой, можетъ-быть, только и могли вліять на нихъ.

Изъ сказаннаго вытекаетъ, что для генетическаго изложенія системъ, пытающагося вскрыть ихъ первоначальныя побудительныя причины и, вмѣстѣ съ тѣмъ, взаимныя отношенія ихъ отдѣльныхъ составныхъ частей другъ къ другу, едва ли пригодно описаніе въ томъ послѣдовательномъ порядкѣ, который былъ примѣненъ къ изложенію платоновской и аристотелевской философіи и который вообще удобопримѣнимъ для изображенія міросозерцаній, опирающихся на теоретическую основу. Такъ какъ стоики и эпикурейцы прямо исходили изъ этическаго міросозерцанія и потомъ только изъ произведеній предшественниковъ почерпали мысли о всеобщей сущности вещей и человѣка, каковыя мысли въ лучшемъ случаѣ прямо присоединялись къ этическому міросозерцанію; такъ какъ, слѣдовательно, теорія познанія и метафизика у нихъ не основы философіи, а дополненія этическихъ системъ, которыми онѣ въ существенныхъ чертахъ и опредѣляются, то для насъ цѣлесообразно въ изложеніи первое мѣсто отвести этикѣ, чтобы потомъ показать, какъ изъ нея съ извѣстною внутреннею необходимостью вытекли дальнѣйшія философскія воззрѣнія на основаніи уже имѣющихся, перешедшихъ изъ болѣе раннихъ временъ, взглядовъ.

а. Стоицизмъ.

4. *Этика* стоиковъ среди философскихъ міросозерцаній этого времени является наиболѣе вліятельною. Отъ *Зенона* и *Клеанфа*, ея первыхъ основателей, до стоиковъ римскаго императорскаго періода, *Сенеки*, *Эпиктета* и *Марка Аврелія*, вниманіе всѣхъ болѣе глубокихъ умовъ, не удовлетворенныхъ шумною и поверхностною жизнью большихъ городовъ того времени, именно всѣхъ тѣхъ, кто, въ противовѣсъ упадку нравовъ, всеобщему зараженію восточной роскошью,

суевѣрному смѣшенію религіозныхъ культовъ всѣхъ націй, короче, въ противовѣсъ все болѣе и болѣе развивающемуся и, наконецъ, въ римской имперіи достигшему своего кульминаціоннаго пункта культурному варварству, сильно жаждутъ возврата къ болѣе простому образу жизни, къ старымъ нравамъ и благочестію,—вниманіе всѣхъ ихъ сильно привлекаетъ стоическая этика. Поэтому на первомъ планѣ въ стоической этикѣ съ самаго начала стоитъ требованіе «жизни, сообразной природѣ» (ὁμολογουμένως ζῆν). Однако, такая жизнь состоитъ не въ пользованіи жизненными благами, не въ повышеніи потребностей и въ поискахъ къ ихъ удовлетворенію; напротивъ, она состоитъ прежде всего въ отсутствіи потребностей, въ независимости отъ внѣшнихъ жизненныхъ условій и въ господствѣ тѣхъ человѣческихъ способностей, которыя, отличая человѣка отъ животнаго, образуютъ его истинную природу,—въ господствѣ *разума* и *разсудительности*. Поэтому въ дѣятельности этихъ послѣднихъ и состоитъ «жизнь, сообразная природѣ»; разумъ и разсудительность, обусловливая собою свободу отъ внѣшней необходимости и отъ измѣненія судебъ, образуютъ истинное *счастіе* человѣка и единственно достойное стремленія *благо* въ противоположность тѣмъ кажущимся благамъ, которыя унижаютъ человѣка до рабства передъ внѣшними отношеніями и порождаютъ поэтому много зла. Но самоудовлетвореніе этой свободой духа, коренящейся въ отсутствіи потребностей, предполагаетъ исчезновеніе изъ души такихъ стремленій и страстей, изъ которыхъ проистекаютъ внѣшнія потребности, стремленіе къ богатству и, слѣдовательно, всякое зло. Истинное назначеніе разума состоитъ не въ томъ, чтобы занимать срединное положеніе между противоположными страстями, потому что въ этомъ случаѣ разумъ все еще одержимъ стремленіемъ, направленнымъ во внѣ, и такимъ образомъ страстью, нарушающей покой души, но въ *свободѣ отъ страстей*, въ уничтоженіи аффектовъ, въ состояніи безразличія (апатіи); поэтому разсудительность (φρόνησις) или, какъ ее называли позднѣйшіе стоики, мудрость (σοφία) является величайшей добродѣтелью, такъ какъ она осуществляетъ господство разума надъ потребностями и страданіями.

Поэтому человѣкъ, гоняющійся за внѣшними жизненными благами, несчастливъ, такъ какъ онъ самъ себѣ причиняетъ страданія; онъ дурной человѣкъ, такъ какъ обходится безъ добродѣтели; онъ глупъ, потому что онъ неразуменъ. Но такими глупцами, по мнѣнію стоиковъ, является большинство людей за немногими исключеніями: и въ этихъ немногихъ, въ Сократѣ, Зенонѣ, основателѣ ихъ школы, стоики почитаютъ одновременно учителей и образцовъ добродѣтели. Значеніе человѣческой личности основывается только на добродѣтели, такъ какъ, вѣдь, добродѣтель состоитъ въ дѣятельности исключительно

человѣку присущей способности, въ дѣятельности разума. Поэтому значеніе индивида не зависитъ отъ его внѣшняго общественнаго положенія, отъ его званія, должности и происхожденія. Мудрецъ независимо отъ того, будетъ ли онъ грекомъ или варваромъ, рабомъ или королемъ, останется всегда мудрецомъ, глупецъ—глупцомъ. Этика стоиковъ есть вмѣстѣ индивидуалистическая и космополитическая: только индивидъ можетъ быть мудрымъ, добродѣтельнымъ и счастливымъ; только индивидъ имѣетъ этическое значеніе, и это значеніе не зависитъ отъ границъ національности. Наоборотъ, мудрецы всѣхъ странъ молчаливо образуютъ союзъ, въ которомъ они познаютъ себя какъ братья. Считая всѣ внѣшнія отличія людей ничтожными, стоики слишкомъ далеки отъ того, чтобы бороться противъ нихъ: вѣдь этимъ имъ было бы придано значеніе, въ дѣйствительности имъ не присущее. Для раба должно быть безразлично его подчиненное внѣшнее общественное положеніе настолько же, какъ для короля—блескъ и величіе, его окружающіе. Отсюда главное правило практической морали—*покоряться судьбѣ* и избѣгать всякихъ желаній, направленныхъ на измѣненіе внѣшняго общественнаго положенія: желанія превращаются въ страсти и нарушаютъ покой и самообладаніе души. Гдѣ, несмотря на это, неизбѣжное дѣйствіе внѣшнихъ отношеній, напримѣръ, тѣлесное страданіе, нарушаетъ покой души, тамъ лучше добровольно уйти изъ жизни, чѣмъ терпѣть боль. Стоики поэтому, по примѣру основателя ихъ школы, признаютъ самоубійство, совершенное при указанныхъ условіяхъ, не только дозволеннымъ, но и добродѣтельнымъ поступкомъ: въ немъ выражается сознаніе, что жизнь сама въ себѣ есть безразличный фактъ, «адіафоронъ», сохраненіе котораго имѣетъ значеніе только тогда, когда онъ является средствомъ для пріобрѣтенія истинныхъ благъ, мудрости и добродѣтели, но который превращается въ зло, если изъ него проистекаетъ господство страданія надъ человѣческою душою.

5. *Метафизика* стоиковъ такъ же, какъ ихъ физика и психологія, есть продуктъ этого этическаго воззрѣнія на жизнь: она синтезъ почти всѣхъ достигшихъ господства въ предшествующей философіи понятій, причемъ проведеніе этого синтеза опредѣляется презрѣніемъ къ міру, строгимъ индивидуализмомъ и космополитизмомъ, религіознымъ направленіемъ ихъ этики. Такимъ образомъ, метафизическое міропониманіе стоиковъ представляетъ собою систему, въ которой соединяются въ одно цѣлое λόγος Гераклита, управляющій міромъ νοῦς Анаксагора, идеи Платона и энтелехіи Аристотеля, въ то же время подчиняясь господствующей мысли, которая была чужда всѣмъ предшествующимъ системамъ, такъ какъ она является только продуктомъ новаго, нашедшаго свое выраженіе у стоиковъ, этическаго

воззрѣнія на жизнь. Эта мысль въ корнѣ болѣе религіозная, чѣмъ метафизическая; она и сообщаетъ всей философіи стоиковъ особенный характеръ, полагая въ основу ихъ метафизики, физики и психологіи *философію религіи*, которая сама со своей стороны есть только преобразованіе этическихъ идей стоиковъ въ теософическую форму. Такъ какъ высшее благо состоитъ не во внѣшнихъ сокровищахъ, а имѣетъ свою основу въ самомъ человѣкѣ, въ томъ, чѣмъ онъ сталъ по природѣ и черезъ собственную силу, то и божество, признаваемое уже Платономъ тожественнымъ съ идеею блага, не можетъ быть внѣ человѣка, но должно находиться въ немъ и въ природѣ: человѣкъ есть продуктъ природы, и его назначеніе заключается въ жизни, сообразной природѣ. Богъ и природа тожественны, и человѣкъ въ качествѣ высшаго продукта природы есть высшее воплощеніе божества: прежде всего мудрецъ есть богъ въ видимой формѣ. Такимъ образомъ, философія религіи стоиковъ есть ясно выраженный пантеизмъ, связывающійся подъ вліяніемъ этическаго индивидуализма съ культомъ личности, который склоняетъ стоиковъ къ тѣмъ религіознымъ взглядамъ, которые идутъ навстрѣчу этой тенденціи, т.-е. *культу героевъ*.

Между предшествующими философскими системами аристотелевская была наиболѣе годна для метафизическаго обоснованія этихъ религіозно-философскихъ идей. Уже Аристотель училъ имманентности духовнаго матеріи, а формы — веществу. Только идеи Бога и мыслящаго человѣческаго разума, какъ чисто духовныя формы, лежатъ, по Аристотелю, на границахъ и поэтому внѣ ряда дѣйствительныхъ субстанцій, происходящихъ черезъ взаимопроникновеніе обоихъ принциповъ. Подъ вліяніемъ мысли, что божественное существуетъ не внѣ міра, но въ природѣ и прежде всего въ человѣкѣ, стоики доводятъ аристотелевскій принципъ имманентности до безусловнаго значенія: внѣміровой Богъ такъ же, какъ внѣміровой человѣческій духъ устраняются или, точнѣе сказать, оба вводятся въ самую природу. Богъ, какъ перводвигатель, живетъ въ мірѣ и тѣмъ болѣе, что онъ является не просто посредственнымъ, какъ въ физикѣ Аристотеля, но непосредственнымъ творцомъ и сохранителемъ мірового движенія; человѣческій же духъ, будучи высшимъ продуктомъ природы, также находится въ природѣ. Подобно тому какъ его мысли возникаютъ изъ чувственныхъ впечатлѣній и не могутъ обходиться безъ чувственной формы, такъ и самъ человѣкъ — не безвещественная форма, а чувственная сущность, какъ и всѣ другія сущности, образующіяся изъ соединенія двухъ принциповъ, матеріи и движущей ее духовной силы.

6. Въ этомъ ученіи объ единствѣ стоики чувствуютъ опять себя родственными древнимъ космологамъ Поэтому они прежде всего

включаютъ въ свою систему гераклитовское понятіе *логоса*, основного вещества—огня, заимствуя потомъ также и гераклитовскую мысль о послѣдовательныхъ міровыхъ періодахъ, которые они вплетаютъ въ ученіе о непрерывномъ вѣчномъ возрожденіи вещей. Но эта древняя мысль о закономѣрности міровыхъ измѣненій потомъ тѣмъ болѣе склоняетъ стоиковъ къ аристотелевскому принципу развитія, что этотъ послѣдній находится въ тѣсной связи съ строго ими проведеннымъ принципомъ имманентности. Попытка связать здѣсь аристотелевскія идеи съ древними космологическими тѣмъ болѣе напрашивалась, что противоположность вещества и формы, господствующая въ аристотелевской метафизикѣ и физикѣ, извѣстнымъ образомъ уже заключалась въ отношеніи гераклитовскаго огня къ находящимся въ вѣчномъ измѣненіи вещамъ и потомъ преимущественно была проведена въ ученіяхъ объ элементахъ Эмпедокла и Анаксагора, оказавшихъ также свое вліяніе на Аристотеля. Соотвѣтственно этому стоики учатъ, что *единый* логосъ, дыханіе, дѣйствующій огонь, такъ же относящійся къ цѣлому міру, какъ душа къ человѣческому тѣлу, распадается на безконечное множество цѣлесообразныхъ формъ, которыя, видимо соотвѣтствуя аристотелевскимъ энтелехіямъ, характеризуются какъ *отдѣльные* логосы и какъ «разумныя сѣмена» вещей (λόγοι σπερματικοί), такъ какъ онѣ являются зародышами всякаго развитія въ природѣ. У многихъ изъ стоиковъ родство съ аристотелевской космологіей еще болѣе тѣсное, такъ какъ они учатъ, что божество, Зевсъ или логосъ, имѣетъ свое первоначальное сѣдалище на самой внѣшней поверхности міра и отсюда уже распространяется во всемъ мірѣ. Міръ черезъ соединеніе всѣхъ отдѣльныхъ цѣлесообразныхъ силъ въ высшей основной силѣ образуетъ *послѣдовательный рядъ цѣлей*, надъ которымъ возвышается въ качествѣ высшей формы *человѣческій* разумъ, сѣдалище личности. Это высшее звено въ царствѣ цѣлей, по ученію большинства стоиковъ, настолько же вѣчно, какъ само божество, въ которое оно возвращается. Нѣкоторые, однако, признаютъ такой возвратъ возможнымъ только для тѣхъ душъ, которыя пріобрѣли для этого необходимую силу, для душъ *мудрецовъ*.

7. Если такимъ образомъ система стоиковъ и является *пантеистической*, то этотъ пантеизмъ, съ одной стороны, черезъ свою связь со строгимъ индивидуализмомъ и, съ другой, черезъ свойственный ему матеріалистическій характеръ пріобрѣтаетъ свою особенную форму. Индивидуализмъ въ связи съ пантеизмомъ имѣетъ своимъ результатомъ культъ человѣческой личности и религіозное антропоцентрическое направленіе, въ которыхъ точнѣйшимъ образомъ отразилось этическое міросозерцаніе стоиковъ. Съ другой

стороны, матеріализмъ есть результатъ ими произведеннаго синтеза непосредственно предшествующей платоно-аристотелевской философіи съ древними космологическими системами, въ которыхъ, какъ, напр., въ ученіи Гераклита, не произошло еще точнаго разграниченія духовныхъ и тѣлесныхъ принциповъ вещей. Но поэтому система стоиковъ не есть матеріализмъ въ нашемъ смыслѣ, наоборотъ, она преднамѣренно возвращается къ наивному матеріализму древнихъ космологовъ, правда, раздѣляющихъ духъ и тѣло другъ отъ друга, но при этомъ мыслящихъ духовное въ чувственной тѣлесной формѣ. Такимъ образомъ отсюда выясняется, что система стоиковъ, несмотря на свой матеріалистическій характеръ, вполнѣ *теологична* и въ этомъ является вѣрнымъ подражаніемъ аристотелевской философіи, принципъ развитія которой и способъ различенія вещества и формы въ ней продолжаютъ жить, хотя и въ видѣ старыхъ космологическихъ представленій. Съ другой стороны, конечно, заимствованная у Гераклита мысль объ абсолютной закономѣрности всего происходящаго, мысль, проявляющаяся даже въ идеѣ вѣчнаго возрожденія вещей, дѣлаетъ стоиковъ, въ противоположность Аристотелю, предвозвѣстниками строгаго детерминизма. Дѣйствовать произвольно для человѣка значитъ дѣйствовать сообразно заложенному въ немъ стремленію, но само стремленіе есть необходимый продуктъ естественнаго процесса. Поэтому судьба опредѣляетъ человѣка какъ въ томъ случаѣ, когда онъ поступаетъ произвольно, такъ и въ томъ,—когда непроизвольно: «fata volentem ducunt, nolentem trahunt». Детерминизмъ, очевидно, согласуется съ этическимъ настроеніемъ, господствующимъ среди стоиковъ: «сообразная природѣ жизнь» требуетъ погруженія въ природу также и тамъ, гдѣ эта послѣдняя выступаетъ для человѣка въ формѣ судьбы. Въ силу этого человѣкъ принужденъ отказаться, отречься отъ самостоятельнаго опредѣленія своей внѣшней судьбы, и подобное расположеніе къ отреченію одновременно поддерживается и удовлетворяется благодаря убѣжденію въ безсиліи собственной воли.

8. На ряду съ измѣненіями метафизическаго міросозерцанія, въ концѣ концовъ, подвергается измѣненію и *проблема познанія*. Въ противоположность полученному отъ Платона и еще Аристотелемъ твердо установленному убѣжденію въ цѣнности познанія движущагося въ понятіяхъ, и въ самостоятельномъ значеніи этихъ послѣднихъ, представленія о возникновеніи человѣческаго мышленія также претерпѣваютъ въ извѣстномъ смыслѣ возвратную метаморфозу черезъ воздѣйствіе древнихъ космологическихъ взглядовъ. Такъ какъ только отдѣльныя чувственныя вещи дѣйствительны, то всякое познаніе зависитъ отъ воздѣйствія чувственныхъ впечатлѣній, отъ опыта. Но, конечно, здѣсь не могла цѣликомъ возродиться болѣе ранняя ступень

мышленія; не могло безслѣдно исчезнуть то, что установила непосредственно предшествующая философія о природѣ понятій, то, что установила аристотелевская логика о законахъ нашего движущагося въ понятіяхъ мышленія. Подъ воздѣйствіемъ этихъ противоположныхъ вліяній у стоиковъ развивается ученіе о *субъективности* понятій. Эти послѣднія соотвѣтствуютъ не дѣйствительнымъ вещамъ, но представляютъ собою субъективные образы, создаваемые человѣческимъ духомъ въ цѣляхъ соединенія различнаго содержанія опытовъ. Такимъ образомъ здѣсь съ телеологическимъ пантеизмомъ связывается въ своеобразномъ контрастѣ, однако, вполнѣ соотвѣтствующемъ внутренней связи мыслей, гносеологическій эмпиризмъ, скептически относящійся къ познанію въ понятіяхъ.

б. Эпикуреизмъ.

9. Въ эпикуреизмѣ такъ же, какъ и въ стоицизмѣ, на первомъ планѣ стоитъ *этическое* міросозерцаніе, теоретическія же области философіи здѣсь въ бóльшей степени, чѣмъ тамъ, образуютъ дополненіе къ нему, вполнѣ опредѣляемое этическими требованіями. Но если стоицизмъ и эпикуреизмъ въ цѣломъ и представляютъ собою противоположныя системы, отражающія въ себѣ тѣ общезначимыя субъективныя настроенія, для которыхъ еще и понынѣ наименованія «стоическое» и «эпикурейское» сохраняютъ типичное значеніе, то, во всякомъ случаѣ, мы не должны упускать изъ вида, что первоначальныя направленія гораздо менѣе расходились между собою во взглядахъ на жизнь, чѣмъ заставляютъ предполагать подобныя обобщенныя понятія. Первые представители изъ стоиковъ и эпикурейцевъ имѣютъ общіе пункты соприкосновенія, съ одной стороны, въ духѣ времени, продуктами котораго они являются, и, съ другой,—въ борьбѣ противъ недостатковъ современной имъ культуры, которую они ведутъ только въ нѣсколько различномъ направленіи.

10. *Этика* Эпикура, если возможно, еще въ бóльшей степени индивидуалистична, чѣмъ этика стоиковъ. Государство для него необходимое зло. Кто желаетъ сохранить душевный покой, тотъ долженъ оставаться вдали отъ общественной жизни и жить въ уединеніи (λάθε βιώσας): въ сношеніяхъ съ родственными по настроенію друзьями онъ въ чистѣйшемъ видѣ будетъ вкушать то счастіе, какое можетъ ему доставить земная жизнь. Эпикуръ также не признаетъ границъ, воздвигаемыхъ національностью и званіемъ, хотя его космополитизмъ, вслѣдствіе пассивнаго квіетитическаго настроенія, господствующаго въ его этикѣ, скорѣе проявляется въ пренебреженіи къ существую-

щимъ различіямъ, чѣмъ въ положительномъ провозглашеніи равенства людей. Въ противоположность жаждѣ наслажденій и внутренней грубости современной ему культуры, Эпикуръ рекомендуетъ умѣренность и предпочтеніе духовныхъ наслажденій чувственнымъ, какъ средство сохранить себѣ невозмутимый покой духа, атараксію, почитаемую имъ за высшее благо. Атараксія Эпикура, безъ сомнѣнія, родственна апатіи стоиковъ: обѣ продукты одного и того же настроенія, отвращенія къ шумной жизни и внѣшнимъ жизненнымъ потребностямъ и возврата къ самому себѣ и тѣсному кругу родственныхъ душъ. Съ этого пункта, вмѣстѣ съ тѣмъ, начинаются разногласія обоихъ обсуждаемыхъ нами міросозерцаній.

11. Если душевный покой — предметъ стремленія ихъ обоихъ — стоики видятъ въ презрительномъ отношеніи ко всѣмъ внѣшнимъ сокровищамъ, а эпикурейцы — въ умѣренномъ и потому въ продолжительномъ пользованіи ими, то эта противоположность прежде всего зависитъ отъ различнаго положенія, занимаемаго ими въ борьбѣ съ крайностями культуры ихъ времени и ея грубостью. Взоръ стоиковъ обращенъ назадъ: они желаютъ возстановленія древней чистоты нравовъ и благочестія, а потому и стремятся, сближая свой «логосъ» съ Зевсомъ, свой идеалъ человѣческой личности съ героями народной религіи, сохранить, насколько возможно, древнія религіозныя представленія. Эпикурейцы, напротивъ того, являются поборниками просвѣщенія. Они больше всего борются съ суевѣріемъ и позднѣе все болѣе и болѣе распространяющимся безсмысленнымъ смѣшеніемъ культовъ — явленіями, характеризующими въ сильнѣйшей степени для культуры современной имъ дѣйствительности возвратъ къ варварству. Поэтому, по ученію Эпикура, человѣкъ долженъ полагаться только на самого себя. Онъ вполнѣ принадлежитъ чувственному міру и для него является утѣшеніемъ сознаніе, что смерть освободитъ его отъ суеты мірской и отъ старческихъ страданій. Поэтому безсмертіе—пустая иллюзія. Распространенность представленій о богахъ даетъ основаніе предполагать, что такія существа гдѣ-нибудь и существуютъ. Но мы не можемъ ихъ иначе мыслить, какъ въ видѣ совершенныхъ людей, т.-е. чувственныхъ существъ. Совершенство, приписываемое имъ, можетъ заключаться только въ томъ, что они совершеннѣйшимъ образомъ вкушаютъ тотъ душевный покой, къ которому стремится мудрецъ. Поэтому противорѣчиво мыслить, будто боги промышляютъ о мірѣ. Скорѣе, они прямо въ томъ и являются идеальными прототипами человѣческаго дѣйствованія, что ведутъ существованіе, свободное отъ заботъ и страданій житейскихъ. Какъ идеальные прообразы міра, а не какъ внѣміровыя силы, награждающія и карающія и потому наводящія страхъ и ужасъ, боги могутъ почитаться и удостоиваться жертвоприношеній.

Такимъ образомъ наиболѣе характерной чертой эпикурейской системы является просвѣтительная антирелигіозная тенденція, принимая слово «религія» въ дословномъ смыслѣ—въ смыслѣ связанности *). Въ этомъ смыслѣ эпикурейская философія такъ же, какъ и стоическая, является носительницею широко распространенныхъ духовныхъ стремленій, и ихъ противоположность коренится въ противоположныхъ направленіяхъ этихъ послѣднихъ. Въ то время, какъ стоики стремились своею философіею удовлетворить религіозной потребности и, слѣдовательно, приспособить, насколько возможно, къ ней древнегреческія представленія о богахъ, эпикурейцы прославляли своего учителя, какъ великаго благодѣтеля человѣчества, за то, что онъ освободилъ послѣднее отъ страха передъ богами.

12. Изъ подобнаго отношенія къ религіи съ внутреннею необходимостью вытекаетъ прочее содержаніе этики Эпикура. Если человѣкъ исключительно принадлежитъ чувственному міру, то его радости и страданія также заключаются въ этомъ послѣднемъ. Не разумъ самъ по себѣ, но *чувство*—источникъ нашего счастія. Каждое живое существо стремится къ удовольствію и избѣгаетъ страданія: но величайшее удовольствіе состоитъ въ устраненіи страданія, поэтому самое продолжительное удовольствіе, являющееся, по крайней мѣрѣ, источникомъ только будущаго страданія, заключается въ продолжительномъ отсутствіи страданія. Первое практическое житейское правило для сохраненія подобнаго состоянія—умѣренное пользованіе дарами жизни, предпочитающее духовныя удовольствія чисто чувственнымъ. Однако, между тѣми и другими нѣтъ противоположности: духовныя удовольствія, вслѣдствіе чувственной природы человѣка, являются только утонченнѣйшими формами чувственныхъ, имѣющими свой источникъ въ самыхъ нѣжныхъ движеніяхъ тѣла.

13. Здѣсь имѣется уже намекъ на направленіе *метафизическаго* міросозерцанія Эпикура. Оно, если возможно, еще болѣе, чѣмъ у стоиковъ, опредѣляется этикою. При этомъ маловажное значеніе, придаваемое имъ теоретическому мышленію, обнаруживается уже въ томъ, что онъ изъ существующихъ системъ принимаетъ почти въ неизмѣнномъ видѣ ту, которая внутренне болѣе всего родственна его этикѣ,—атомистику Демокрита. Допускаемыя же Эпикуромъ отклоненія отъ нея не являются ея улучшеніемъ, такъ какъ они явно нарушаютъ внутреннюю послѣдовательность демокритовскаго ученія о природѣ. Существенное отклоненіе состоитъ именно въ томъ, что онъ принимаетъ аристотелевское понятіе случая и выводитъ установленныя атомистикой вихревыя движенія во вселенной изъ первоначальнаго и случайнаго столкновенія болѣе быстрыхъ атомовъ съ болѣе медленными и

*) Religo—значитъ связываю. *Прим. ред.*

тяжелыми,—космологическая теорія, измышленная имъ, главнымъ образомъ для того, чтобы и въ человѣческихъ дѣйствіяхъ возможность предположить свободное начало лежащее внѣ механической причинной связи. Поэтому Эпикуръ отличается отъ стоиковъ, придерживающихся строгаго детерминизма, энергичною защитою свободы воли, каковое отличіе, въ свою очередь, имѣетъ свой источникъ въ различіи ихъ этическихъ міросозерцаній. Вѣдь Эпикуръ, въ противоположность стоикамъ, провозглашающимъ обязательность для человѣка слѣдовать религіознымъ и нравственнымъ нормамъ, является защитникомъ такого взгляда на людей, который считаетъ ихъ полными господами своихъ поступковъ.

в. Скептицизмъ.

14. Въ обѣихъ вліятельнѣйшихъ школахъ этого времени, стоической и эпикурейской, этическій интересъ, очевидно, въ такой мѣрѣ является господствующимъ, что ихъ теоретическія міросозерцанія представляютъ собою только обновленіе древнихъ философскихъ ученій, скомбинированныхъ и преобразованныхъ соотвѣтственно измѣненію этическихъ потребностей. Сильное превосходство послѣднихъ находитъ свое выраженіе и въ *третьемъ* направленіи, выступающемъ правда на заднемъ планѣ, ноне менѣе характерномъ для своего времени,—въ *скептическомъ*, начавшемся съ IV вѣка и уже болѣе не исчезающемъ направленіи, которое прежде всего связывается съ именемъ *Пиррона* изъ Элиды и потому въ болѣе древнее время большею частью называется «пирронизмомъ». Послѣдній, насколько можно заключить изъ сочиненій послѣдователей Пиррона, болѣе позднихъ скептиковъ, какъ, напримѣръ, Секста Эмпирика (въ III вѣкѣ послѣ Р. Х.), представляетъ собою теоретическій скептицизмъ, далеко превосходящій по своей неумолимой послѣдовательности болѣе древній скептицизмъ софистовъ. Направляясь противъ *обоихъ* источниковъ познанія, противъ чувственнаго опыта и мышленія въ понятіяхъ, онъ учитъ отреченію отъ знанія вообще. Чувственное воспріятіе ложно, потому что оно не только обманываетъ различныхъ людей, но также и различныя чувства одного и того же лица, возбуждая въ нихъ несогласныя между собою впечатлѣнія. Понятія ложны, потому что ихъ признаки противорѣчатъ самимъ себѣ; такъ, напримѣръ, причина, которая не можетъ быть одновременна со своимъ слѣдствіемъ, потому что иначе она не могла бы отличаться отъ него, но не можетъ и предшествовать ему, ибо тогда не было бы никакого основанія ставить ихъ въ отношеніе другъ къ другу.

Однако, какъ бы радикаленъ ни былъ этотъ болѣе поздній скептицизмъ, онъ отличается отъ софистическаго въ большей степени,

чѣмъ своею неумолимою послѣдовательностью, тѣмъ, что онъ является *только* теоретическимъ, оспаривающимъ даже достовѣрность знанія, повидимому, съ тою цѣлью, чтобы поставить внѣ сомнѣнія *вѣру*, практическое исполненіе религіозныхъ и нравственныхъ велѣній. Такимъ образомъ, скептицизмъ въ основѣ также служитъ *этическимъ* идеаламъ. Стремясь разумъ принести въ жертву вѣрѣ, онъ среди этическихъ направленій своего времени является, вѣроятно, самымъ консервативнымъ, между тѣмъ какъ стоицизмъ и эпикуреизмъ, каждый въ своемъ родѣ, стремятся реформировать нравственную и религіозную жизнь.

§ 15. Теософическія направленія эллинской философіи (новопиѳагорейцы, іудейскіе теософы, неоплатоники). 1. Въ практической тенденціи скептическихъ, съ III вѣка уже болѣе не исчезающихъ, направленій обнаруживается религіозная настойчивая потребность, которая увеличивается съ теченіемъ времени въ такой же мѣрѣ, въ какой народная религія утрачивала свою силу надъ людьми, а чуждыя, именно, восточныя представленія о богахъ и культы смѣшивались съ нею и боролись изъ-за господства. Эта потребность—потребность въ *новомъ религіозномъ міросозерцаніи*, которое устранило бы сомнѣніе и доставляло бы утѣшеніе и удовлетвореніе въ бурное время; оно въ позднѣйшія столѣтія сильно овладѣваетъ умами и постепенно, впервые ясно выступивъ въ послѣднее предхристіанское столѣтіе, и въ философіи порождаетъ специфически *теософическое* направленіе. Оно живетъ философіей прошлаго подобно стоицизму, эпикуреизму и школѣ академиковъ и перипатетиковъ, продолжающимъ существовать съ различнымъ значеніемъ рядомъ съ этими новыми направленіями, главнымъ образомъ платоновской философіею, съ которой теософическое направленіе чувствуетъ себя родственнымъ въ своемъ стремленіи къ познанію сверхчувственнаго. Поэтому сіе движеніе, которое началось въ I столѣтіи до Р. Х. и простирается на III и IV вѣка послѣ Р. Х., въ болѣе широкомъ смыслѣ можно характеризовать какъ *неоплатонизмъ*. Однако, оно опять разбивается на *три*, относительно независимыхъ другъ отъ друга, но по духу вполнѣ родственныхъ направленія: на направленіе *неопиѳагореизма*, предшествующее другимъ (въ послѣднемъ столѣтіи до Р. Х.) и выросшее изъ остатковъ пиѳагорейской школы, сильно подвергшейся вліянію Платона; на направленіе *іудейской теософіи*, возникшей приблизительно около начала христіанской эры и имѣющей своими основателями іудейскихъ, воспитавшихся на эллинской философіи, теологовъ; и, наконецъ, на направленіе *неоплатонизма въ собственномъ смыслѣ слова*, наиболѣе позднее, впервые выступившее въ III столѣтіи послѣ Р. Х. Всѣ эти школы, повидимому, зародились въ Александріи, но потомъ онѣ распространились среди всего эллинскаго міра. Къ выдающимся си-

стемамъ этого періода принадлежатъ система іудейскаго теософа *Филона* (около Р. Хр.) и неоплатоника *Плотина* (въ III вѣкѣ послѣ Р. X.).

2. Основная мысль неоплатонизма, далеко пережившая его самого и многократно оказывавшая вліяніе какъ на христіанскую философію среднихъ вѣковъ, такъ и на новѣйшую, есть мысль объ *эманаціи* (истеченіи). Она является новымъ понятіемъ, которое даетъ вполнѣ соотвѣтствующее выраженіе религіозной потребности мышленія, работающаго больше фантазіей, чѣмъ разсудкомъ, но которое при этомъ можетъ, однако, разсматриваться въ качествѣ чистаго синтеза метафизическихъ основныхъ взглядовъ, достигшихъ развитія въ предшествующей философіи. Платоновское ученіе объ идеяхъ было вполнѣ трансцендентною системою: идеи, какъ сверхчувственные объекты, противостояли чувственному міру, содержащему только несовершенные туманные образы идей. Потомъ Аристотель училъ объ имманентности формы въ веществѣ, послѣ же него стоики вполнѣ развили эту мысль объ имманентности: духовное живетъ въ матеріи, богъ—въ мірѣ. Понятіе же эманаціи включаетъ въ себя понятія имманентнаго и трансцендентнаго. Богъ, чисто духовная сущность, стоитъ по ту сторону міра. Изъ него прежде всего проистекаютъ существа, занимающія между ними и міромъ среднее положеніе: λόγος, λόγοι, или, по другой терминологіи, νοῦς, идеи, души, потомъ изъ этихъ послѣднихъ истекаютъ въ постепенной послѣдовательности земныя вещи и, наконецъ, матерія. При этомъ сущности, занимающія среднее положеніе между Богомъ и міромъ, частью имѣютъ значеніе понятій, такъ какъ даже ихъ наименованія заимствованы изъ древней философіи, частью значеніе личныхъ существъ, такъ что въ нихъ непосредственно сочетаются представленія восточныхъ культовъ объ ангелахъ и демонахъ съ понятіями греческой философіи, νοῦς'омъ Анаксагора и λόγος'омъ Гераклита.

3. Поэтому основная тенденція неоплатоновскихъ системъ уже болѣе не философская, а *религіозная*. Уже мысль объ эманаціи—продуктъ этой религіозной потребности. Религіозно настроенная душа стремится почитать божество какъ внѣміровую силу, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, она жаждетъ единенія съ нимъ или, по крайней мѣрѣ, желаетъ встать съ нимъ въ отношеніе черезъ посредствующія существа. Понятіе эманаціи даетъ вполнѣ соотвѣтствующее выраженіе этой двойной потребности. Ученіе о познаніи неоплатониковъ носитъ тотъ же характеръ: познаніе (γνῶσις) не внѣшній, но внутренній, посредствуемый самою эманаціею процессъ, который человѣкомъ постигается преимущественно въ моменты внутренняго просвѣтленія, экстаза. Такимъ образомъ, это ученіе о познаніи непосредственно переходитъ въ представленія религіозной мистики и мантики.

4. Неоплатонизмомъ заканчивается развитіе греческой философіи. Пытаясь прежде всего удовлетворить религіозному стремленію, неоплатоновская теософія вступаетъ въ борьбу религій и культовъ, въ теченіе которой во время римской имперіи и философія должна служить религіозной потребности. Рядомъ со стоицизмомъ и аристотелевскимъ монотеизмомъ неоплатонизмъ прежде всего принимаетъ участіе въ этой борьбѣ въ качествѣ философской системы, весьма родственной религіозному міросозерцанію. Въ ученіяхъ *гностиковъ* идеи эманаціи связываются съ христіанскими религіозными воззрѣніями. Неоплатонизмъ V столѣтія съ помощью подобныхъ идей пытается еще разъ оживить древне-греческую народную религію. Изъ этой борьбы культовъ и философскихъ системъ, выростая на почвѣ іудейскаго монотеизма и совершенствуясь въ непрерывномъ взаимодѣйствіи съ идеями греческой философіи, выступаетъ, наконецъ, *христіанство*, какъ побѣдоносное религіозное міросозерцаніе, съ этого момента на долгое время опредѣляющее также и развитіе философіи.

Литература къ §§ 9—15. Такъ какъ указанія на главныя сочиненія философовъ будутъ помѣщены въ третьемъ, обсуждающемъ философскія направленія отдѣлѣ, то здѣсь, во второмъ отдѣлѣ, необходимо привести только нѣкоторыя данныя по исторіи философіи. Объ индійской философіи см. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie, Bd. 1 (не закончено, несвободно отъ вліянія метафизики Шопенгауера). О греческой философіи: Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. 4 Bde 1835—57 (заканчиваетъ Аристотелемъ, въ общемъ устарѣло, но до сихъ поръ еще полезно благодаря тщательному анализу отдѣльныхъ сочиненій). Zeller, Philosophie der Griechen, 3 Theile in 5 Bdn. 5—3 (подробнѣйшее изложеніе). Того же автора: Очеркъ исторіи греческой философіи (краткое извлеченіе изъ предыдущаго), пер. М. Каринскаго. Heinze-Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I[8] (содержитъ вмѣстѣ съ тѣмъ тщательную библіографію). Виндельбандъ, Исторія древней философіи, пер. подъ ред. Введенскаго (ясное изложеніе, но съ нѣкоторыми произвольными толкованіями). Gomperz, Griechische Denker (цѣнна особенно до-сократовская философія). Приведемъ еще въ качествѣ сочиненій, помогающихъ оріентироваться въ исторіи отдѣльныхъ проблемъ: Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen[2]. 1888. Apelt, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. 1891. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872. Natorp, Forschungen zur Geschichte der Erkenntnissproblems in Alterthum. 1884. Baeumker, Das Problem der Materie in der griech. Philos. 1890.

II. *Христіанская философія.*

§ 16. Общее развитіе христіанской философіи. 1. Съ побѣдою христіанства надъ религіозными, борющимися другъ съ другомъ представленіями, западная философія на цѣлыя столѣтія попадаетъ въ зависимость отъ христіанской церкви. Философія видитъ съ этого времени

свою главную задачу въ разработкѣ и обосновании христіанскихъ догматовъ. Существеннѣйшая часть этой задачи лежитъ внѣ исторіи философіи и относится къ исторіи образованія и развитія христіанской догматики. Однако, эта стадія философіи, являющаяся промежуточной между закатомъ античной философіи и началомъ новой, въ двойномъ отношеніи имѣетъ значеніе также и для самостоятельнаго развитія философскаго мышленія. Во-первыхъ, христіанская догматика всегда имѣетъ опредѣленное философское содержаніе, которое стоитъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ предшествовавшимъ попыткамъ разрѣшенія всеобщихъ философскихъ проблемъ и можетъ разсматриваться какъ ихъ продолженіе. Во-вторыхъ, христіанскіе взгляды сами заключаютъ въ себѣ основанія къ своеобразному преобразованію заимствованныхъ изъ греческаго умозрѣнія понятій и частью къ образованію новыхъ понятій, оказавшихъ далеко распространившееся вліяніе на послѣдующую философію. Поэтому общій обзоръ исторіи философіи не можетъ оставить безъ вниманія развитіе философской мысли за этотъ періодъ, причемъ здѣсь слѣдуетъ впрочемъ оставить безъ вниманія специфически-религіозное содержаніе христіанскихъ догмъ.

2. Общій ходъ развитія христіанской философіи можно разбить на *два* большіе періода, отдѣляющіеся другъ отъ друга цѣлыми столѣтіями, — безсодержательнымъ и въ той же мѣрѣ философски-бѣднымъ временемъ. Задача перваго изъ этихъ періодовъ—*установка системы* христіанской теологіи въ согласіи съ религіознымъ преданіемъ и во взаимодѣйствіи съ распространенными философскими міросозерцаніями; его называютъ, нѣсколько расширяя понятіе патристики, періодомъ *патристической философіи*. Второй свою существенную задачу видитъ въ преобразованіи теологической системы, добытой путемъ установки догмъ, въ *научную систему* и въ дополненіи ея черезъ философію, объемлющую собою все свѣтское знаніе. Этотъ періодъ называется періодомъ *схоластической философіи*, такъ какъ подобная систематизація теологіи происходила главнымъ образомъ въ школахъ при монастыряхъ и потому, главнымъ образомъ, находилась подъ вліяніемъ религіозныхъ направленій различныхъ монашескихъ орденовъ.

Періодъ патристической философіи простирается далеко за половину того времени, въ теченіе котораго философія въ той или иной формѣ была вспомогательною наукою теологіи. Онъ начинается съ сочиненій святыхъ отцовъ въ I и II столѣтіяхъ послѣ Р. Х. и простирается, оказывая глубокое вліяніе на послѣдующее время, вплоть до V столѣтія, когда это вліяніе и закончилось послѣднимъ изъ великихъ учителей церкви, Августиномъ; съ V же вѣка вплоть до IX этотъ періодъ продолжается лишь въ лицѣ второстепенныхъ церковныхъ писателей. Первые представители схоластики

выступаютъ уже въ IX вѣкѣ. Ея первый періодъ расцвѣта, въ который она видитъ свою задачу въ философскомъ обоснованіи фундаментальныхъ догмъ вѣры и такимъ образомъ въ существенныхъ чертахъ является философствующей теологіей, совпадаетъ съ XI вѣкомъ; второй же—время переработки теологіи и философіи въ универсальную научную систему—принадлежитъ къ XIII столѣтію. Въ XIV и XV вѣкахъ схоластика замираетъ и вмѣстѣ съ нею специфически-церковная философія вообще, обнаруживая, однако, въ часто повторяющихся попыткахъ обновленія именно схоластическихъ системъ XIII вѣка спорадическія дѣйствія, которыя, вслѣдствіе ихъ связи съ догмами и традиціонными философскими ученіями, оказываются неплодотворными и потому не имѣютъ значенія для общаго развитія философіи.

§ 17. Патристическая философія. 1. Центральный пунктъ религіознаго міросозерцанія этого періода времени составляютъ преданія о личности Христа и объ его ученіи. Основу самаго ученія образуетъ іудейскій монотеизмъ; его же сила, возвышающая его надъ всѣми въ это время существующими религіозными представленіями, заключается въ упованіи на любовь и милость Бога и въ надеждахъ на будущее, которыми это ученіе наполняетъ души своихъ послѣдователей и дѣлаетъ ихъ равнодушными къ превратностямъ внѣшней жизни. Это религіозное міросозерцаніе, распространяясь все болѣе и болѣе среди образованнаго, знакомаго съ античной культурой и наукой общества, вступаетъ теперь во взаимодѣйствіе не только съ разнообразными, рядомъ съ нимъ существующими религіозными міросозерцаніями, но преимущественно также съ греческой философіей, господствующей надъ образованіемъ того времени. Отсюда въ новой религіи появляются понятія, какъ, напримѣръ, λόγος, νοῦς, которыя усвоиваются ею, какъ родственныя ея собственному философскому міросозерцанію, и, смотря по потребности, преобразуются. Сюда присоединяются еще другіе взгляды, положеніе которыхъ въ христіанскомъ міросозерцаніи менѣе ясно. Ученіе объ идеяхъ Платона, представленія объ эманаціи неоплатониковъ, стоическая этика, монотеизмъ Аристотеля—все это образуетъ философское содержаніе, во многихъ своихъ элементахъ родственное кругу христіанскихъ представленій, въ другихъ являющееся для него сомнительнымъ или противорѣчивымъ. Отклоненіе отъ античной философіи и взаимодѣйствіе, въ которомъ христіанство, то соглашаясь, то расходясь, стоитъ съ ученіями философовъ, образуютъ одинъ изъ важнѣйшихъ факторовъ развитія догматики. Вслѣдствіе этого взаимодѣйствія съ философіею ученія церкви вообще принимаютъ характеръ догматовъ: благодаря этому, учители церкви сильнѣе чувствуютъ необходимость, подобно философамъ, формулировать свои убѣжденія въ научныхъ положеніяхъ.

Это отношеніе христіанства къ философіи своего времени и сообщаетъ ему характеръ *культурной религіи* въ лучшемъ смыслѣ слова, религіи, которая проистекаетъ не просто изъ всеобщихъ и естественныхъ мотивовъ религіознаго чувства, подобно естественнымъ религіямъ, но изъ взаимодѣйствія послѣдняго съ важнѣйшими факторами общей культуры того времени. Характеръ христіанства, какъ культурной религіи, вмѣстѣ съ тѣмъ, выражается въ томъ, что развитіе ученій вѣры происходитъ не просто въ постоянной борьбѣ противъ враждебныхъ культовъ и философскихъ ученій, но также и въ борьбѣ, совершающейся внутри самаго христіанскаго общества, причемъ особенно важную роль здѣсь играютъ вліянія, исходящія изъ античной философіи. Ибо эти вліянія нерѣдко даютъ поводъ къ взглядамъ, не согласнымъ съ установленными церковью, и черезъ это къ образованію сектъ внутри христіанской церкви. Въ противоположность враждѣ мнѣній и сектъ уже съ раннихъ временъ въ христіанскую общину проникла въ качествѣ преобладающей потребность въ общемъ руководствѣ со стороны религіи, каковая потребность и осуществилась сначала въ личномъ вліяніи отдѣльныхъ выдающихся отцовъ церкви, потомъ, послѣ того какъ христіанство сдѣлалось государственной религіей,—въ вліяніи государства, и наконецъ, тогда, когда церковь дала себѣ самостоятельную организацію,—въ значеніи самой церкви. Этотъ важный фактъ, отвлекая отъ его послѣдствій для церковной общины, имѣлъ также большое значеніе для развитія занимающейся выработкою догмъ дѣятельности внутри церкви, сообщивъ ей единодушное, отъ сколь бы различныхъ личностей она ни исходила, идущее къ одной и той же цѣли направленіе. Основная тенденція, съ самаго начала одушевляющая направленную на выработку догмъ дѣятельность церкви также и по ея философскому идейному содержанію, вполнѣ выясняется, если ее поставить въ связь съ вліяніями, которыя оказывали на нее различныя направленія античной философіи и которыя, вмѣстѣ съ тѣмъ, непрерывно находили свое выраженіе въ враждѣ христіанскихъ сектъ.

2. Въ полномъ согласіи съ этимъ стоитъ общій характеръ развитія философскаго мышленія въ патристическій періодъ, поскольку онъ проявляется въ догмахъ, достигшихъ господства, одержавшихъ побѣду надъ противоположными взглядами. Въ противоположность всѣмъ тенденціямъ, которыя или направляются на то, чтобы *раціонализировать* содержаніе вѣры, или стремятся придать ему *созерцательную*, доступную для фантазіи мистическую форму, основное теченіе философской мысли этого періода, въ концѣ концовъ, всегда направляется на то, чтобы удержать за ученіемъ вѣры *абсолютно мистическій характеръ*: оно, ученіе вѣры, столь же мало можетъ пониматься разсуд-

комъ, сколь мало можетъ представляться фантазіею въ созерцательныхъ формахъ. Ортодоксальное ученіе противоставляетъ *раціоналистическому* и *фантастическо - мистическому* пониманіямъ *чисто мистическое*. Раціоналистическія попытки такъ же, какъ и поощренія къ фантастической мистикѣ, являются продуктомъ вліянія античнаго умозрѣнія. Раціонализмъ въ теченіе первыхъ столѣтій свою главную основу находилъ въ аристотелевской философіи, родственной благодаря своему монотеизму іудейской идеѣ Бога. Но онъ опирался также на нѣкоторые взгляды стоицизма, во многихъ отношеніяхъ согласующагося съ христіанствомъ въ своей этикѣ. Фантастическая мистика въ этотъ періодъ, отвлекаясь отъ восточныхъ религіозныхъ культовъ, коренится главнымъ образомъ въ неоплатоновской философіи и въ родственныхъ ей взглядахъ христіанскихъ гностиковъ. Ортодоксальное ученіе, выступающее въ противовѣсъ такимъ несогласнымъ съ нею направленіямъ, равнымъ образомъ отрицаетъ попытки какъ разсудочнаго пониманія, такъ и фантастическаго созерцанія, устанавливая чисто мистическую, абсолютно непостижимую и несозерцаемую идею. Благодаря этому, оно пріобрѣтаетъ, въ противоположность указаннымъ направленіямъ античной философіи, также философски-оригинальный характеръ. Конечно, эта оригинальность ортодоксальнаго ученія состоитъ не столько въ опредѣленной положительной мысли, сколько въ его отрицательномъ отношеніи одновременно какъ къ раціонализму, такъ и къ фантастической мистикѣ. При этомъ въ борьбѣ ортодоксальнаго ученія противъ несогласныхъ съ нею направленій обнаруживается, что послѣднія въ основѣ болѣе родственны другъ съ другомъ, чѣмъ каждое изъ нихъ съ мистикою, занимающей среднее положеніе, мистикой чистой, отказывающейся отъ всякаго пониманія и созерцанія. Раціоналистъ скорѣе признаетъ попытку фантастическаго объясненія, чѣмъ полное отрицаніе всякаго объясненія. Поэтому выраженіе Тертулліана «credo quia absurdum est», чрезвычайно удачно характеризующее эту тенденцію патристическаго періода, вмѣстѣ съ тѣмъ, направляется какъ противъ раціонализма, такъ и противъ фантастической мистики; въ одной изъ вліятельнѣйшихъ среди этихъ отпавшихъ отъ ортодоксальнаго ученія сектъ, въ сектѣ Арія и его послѣдователей, раціоналистическій и фантастическій мотивы видимо дѣйствовали совмѣстно. Но, такъ какъ всякое окончательное установленіе догматовъ происходило точно въ такомъ же направленіи, какое проявилось въ отрѣшеніи аріанизма отъ церкви, то этимъ доказываются внутренняя послѣдовательность и единство философскаго характера христіанской религіозной системы.

3. На основахъ этого чистаго мистицизма христіанская философія послѣдовательно разрѣшаетъ основныя проблемы религіозной

метафизики: космологическую, теологическую и этическую. Естественныя религіи разрѣшаютъ повсюду *космологическую* проблему путемъ миѳовъ о твореніи міра, въ которыхъ послѣднее понимается какъ формированіе изначала находящагося первовещества, хаоса. Эту мысль проводитъ также платоновское миѳически-философское ученіе о твореніи міра, изложенное въ Тимеѣ. Неоплатонизмъ вмѣсто ученія о первоначальномъ формированіи хаоса устанавливаетъ истеченіе міра изъ Божества, благодаря чему матерія здѣсь является продуктомъ творческаго акта, который, однако, все еще представляется въ качествѣ *чувственнаго* процесса и для совершенія котораго необходимо допущеніе существованія посредствующихъ сущностей между чисто-духовной сущностью Бога и тѣлеснымъ міромъ. Съ другой стороны, аристотелевское ученіе о вѣчности міра, перенося безграничность божескаго бытія на міръ, защищаетъ чисто-раціоналистическую точку зрѣнія, устраняющую вообще понятіе творенія. Эти представленія отражаются уже въ начаткахъ христіанской философіи, представленія объ эманаціи — въ ученіяхъ гностиковъ и въ идеяхъ Климента Александрійскаго, понятіе вѣчности міра—въ ученіи Оригена. Но въ церкви пріобрѣтаетъ господство установленное впервые Иринеемъ во II вѣкѣ ученіе о *твореніи міра изъ ничего*, чисто-мистическое понятіе, противостоящее одинаково какъ пониманію происхожденія міра въ формѣ созерцанія, такъ и разсудочному пониманію его; благодаря этому ученію идея Бога становится возвышеннѣе, процессъ творенія міра могущественнѣе и тѣмъ болѣе превышающимъ силы человѣка.

4. Подобнымъ же образомъ церковь разрѣшаетъ теологическую проблему. Въ этой проблемѣ на первомъ планѣ стоитъ вопросъ объ отношеніи Бога къ тѣмъ посредствующимъ сущностямъ, которыя принимаетъ христіанская вѣра въ согласіи съ своимъ происхожденіемъ изъ ученія Христа,—къ Христу-Λόγος'у, и Νοῦς'у, Святому Духу. Съ одной стороны, здѣсь опять выступаютъ защищаемыя гностицизмомъ и позднѣе аріанизмомъ представленія объ эманаціи, которыя, очевидно, въ понятіи посредничества родственны христіанскому кругу представленій. По представленію гностиковъ Λόγος и Νοῦς созданы Богомъ прежде сотворенія міра. Они въ этомъ смыслѣ образуютъ подчиненныя, различныя отъ самого Бога сущности, стоящія между нимъ и міромъ. Поэтому такое ученіе можно назвать «субординаціанизмомъ» или ученіемъ о «гомойузіи», о подобіи по сущности, а не о равенствѣ. Съ другой стороны, во многихъ христіанскихъ сектахъ распространяется родственный аристотелевскому и іудейскому монотеизму «монархіанизмъ», ученіе объ единствѣ Бога. Христосъ, согласно такому ученію, или долженъ мыслиться какъ дѣйствительный человѣкъ, или Λόγος и Νοῦς должны представляться въ видѣ различныхъ формъ явленія *единаго*

Бога. Эти идущія въ различныхъ направленіяхъ попытки разрѣшенія теологической проблемы окончательно вытѣсняются принятіемъ *догмата Троицы св. Аѳанасія* на Никейскомъ соборѣ въ 325 году, догмата, который высказываетъ равенство по сущности, «единосущіи», трехъ лицъ Бога на ряду съ ихъ различіемъ,—единство въ различіи, опять-таки недоступное ни созерцанію, ни разсудочному пониманію, но идущее навстрѣчу религіозной потребности, которая жаждетъ сохранить за всѣми тремя понятіями равное значеніе и направляется какъ противъ ихъ сліянія, такъ и униженія религіознаго достоинства каждаго изъ нихъ. Поэтому не случайно, что мужъ, главнымъ образомъ, отстоявшій подобное пониманіе догмата Троицы, діаконъ *Аѳанасій*, не принадлежалъ къ ученымъ представителямъ церкви; онъ въ своей борьбѣ за этотъ догматъ руководился единственно своимъ религіознымъ чутьемъ безъ всякаго отношенія къ философскому пониманію.

Аналогично догмату Троицы самъ собою разрѣшается также связанный съ вопросомъ о трехъ лицахъ Божества спорный вопросъ объ отношеніи двухъ естествъ въ Христѣ, Божескаго и человѣческаго. Оба эти естества образуютъ единосущіе. Оба они соединены во Христѣ другъ съ другомъ: Христосъ есть Богъ и человѣкъ вмѣстѣ, ни одинъ изъ двухъ и однако же каждый изъ двухъ.

5. Третья и практически важнѣйшая изъ трехъ религіозныхъ проблемъ есть, наконецъ, *этическая*. Послѣ разнообразныхъ неудачныхъ попытокъ ея разрѣшенія она находитъ его въ философіи *Августина*. Его ученіе объ искупленіи представляетъ такое разрѣшеніе въ абсолютно-непонятной формѣ, такъ какъ оно объединяетъ требуемую религіозной потребностью зависимость человѣка отъ Бога съ не менѣе принудительнымъ стремленіемъ души, сознающей свою вину, чувствовать себя отвѣтственной за нее,—два противорѣчащія понятія, соединеніе которыхъ возможно только чисто мистическимъ путемъ. Именно такъ Августинъ и разрѣшаетъ проблему, проповѣдуя первоначальную свободу человѣка, утраченную черезъ грѣхопаденіе, которое въ качествѣ наслѣдственнаго грѣха продолжаетъ дѣйствовать противъ воли человѣка. Такимъ образомъ, грѣхъ и прощеніе черезъ Божескую милость обнаруживаются какъ трансцендентные процессы внѣ человѣческой души: грѣхъ—потому, что индивидъ съ самаго начала черезъ грѣхопаденіе человѣчества впадаетъ въ него; милосердіе—потому, что оно сообщается черезъ искупленіе Христа безъ собственной заслуги самого грѣшника. Подобное разрѣшеніе пытается удовлетворить религіозной потребности, давая сильнѣйшее, недостижимое никакимъ раціональнымъ толкованіемъ выраженіе сознанію грѣховности, какъ обязанности передъ Богомъ. Это ясно обнаруживается въ спорѣ между Августиномъ и его противникомъ Пелагіемъ относительно содержанія ученія объ

искупленіи. Мысль Пелагія, что грѣшникъ, самъ участвуя въ своемъ грѣхѣ, самъ долженъ участвовать и въ искупленіи его путемъ добрыхъ дѣлъ, раціоналистична. Здѣсь мы имѣемъ непосредственное перенесеніе понятій, заимствованныхъ изъ человѣческихъ отношеній вины и возмездія, на царство Божіе. Ученіе же Августина мистично, потому что оно, отбрасывая совершенно аналогію съ земными отношеніями, черезъ абсолютное значеніе, приписываемое ею какъ грѣху человѣка, такъ и милосердію Божіему, даетъ сознанію этихъ послѣднихъ интенсивнѣйшее религіозное выраженіе.

6. Такъ какъ проблема Августина, касаясь вопроса о природѣ человѣка, сама по себѣ не столь трансцендентна, сколь трансцендентны были теологическая и космологическая проблемы, то теологическое умозрѣніе у Августина энергичнѣе, чѣмъ у прежнихъ мыслителей, разсматривающихъ вышеуказанныя проблемы, направляется на собственно философскіе вопросы. Въ кругъ его размышленія входятъ психологія, вопросы о мышленіи и волѣ, объ источникахъ познанія и мотивахъ человѣческаго дѣйствованія и помимо ихъ религіознаго значенія, какъ вопросы эмпирическіе. Поэтому, обладая исключительнымъ значеніемъ для теологическаго умозрѣнія патристическаго періода, система Августина, вмѣстѣ съ тѣмъ, объединяетъ идеи, которыя для будущаго развитія философіи имѣли первенствующее значеніе. Эти мысли Августина, частью опять принятыя въ начаткахъ новой философіи, являются результатомъ преобразованія понятій, почерпнутыхъ имъ изъ философіи, черезъ ихъ приспособленіе къ христіанской системѣ вѣры. Такимъ образомъ въ этомъ, еще захваченномъ полнымъ потокомъ эллинскаго образованія великомъ учителѣ церкви заканчиваются прежде всего съ ихъ положительной стороны взаимодѣйствія христіанской системы вѣры съ античною философіей. Черезъ Августина преимущественно внутренне родственные христіанскому міросозерцанію философскіе элементы обращаются на служеніе христіанскому образованію, извѣстныя же философскія понятія претерпѣваютъ подъ вліяніемъ христіанскихъ представленій значительныя преобразованія и дальнѣйшее развитіе. Среди всѣхъ системъ греческой философіи, оказавшихъ вліяніе на христіанство, на первомъ планѣ стоитъ *платоновская*, какъ, понятно, больше всего родственная ему по воззрѣніямъ. Именно платоновское ученіе объ идеяхъ, съ одной стороны, и его ученіе о государствѣ, съ другой, въ философіи Августина находятъ своеобразное обновленіе.

7. Изъ платоновскаго *ученія объ идеяхъ* Августинъ прямо заимствуетъ мысль о сверхміровомъ и прототипическомъ значеніи идей, гармонически связывающуюся съ христіанскимъ міросозерцаніемъ. Но, соединяя ее съ христіанскою мыслью о твореніи, онъ

идеи дѣлаетъ *мыслями Творца передъ творческимъ актомъ*. Въ Божествѣ твореніе отъ вѣчности предобразовано. Благодаря этому идеи дѣлаются *чисто духовнымъ содержаніемъ*. Конечно, это предобразованіе до извѣстной степени было уже подготовлено въ представленіяхъ объ эманаціи неоплатонизма. Однако, характеръ идей, какъ чисто духовныхъ мыслей Бога, могъ вполнѣ ясно выступить только подъ вліяніемъ христіанскаго ученія о твореніи. Такимъ образомъ августиновское понятіе идеи занимаетъ вполнѣ срединное положеніе между платоновскимъ, вполнѣ объективнымъ, и современнымъ, вполнѣ субъективнымъ значеніями этого слова. Идеи у Августина сначала субъективны, потомъ объективны; наконецъ, въ процессѣ образованія понятій въ человѣческомъ духѣ онѣ становятся опять субъективными. Образуя понятія, мы мыслимъ идеи Творца; въ Богѣ мысли *прежде* вещей, въ насъ—*послѣ* вещей: только черезъ созерцаніе мы сознаемъ ихъ.

Это измѣненное значеніе идей обусловливаетъ также измѣненіе *понятія души*. То значеніе, которое приписываетъ Платонъ душѣ, значеніе въ извѣстномъ смыслѣ творческой посредствующей сущности, творческой силы, стоящей между идеями и чувственнымъ міромъ, уже не согласуется съ понятіемъ абсолютнаго творенія, господствующаго въ христіанскомъ міросозерцаніи. Болѣе свойственно послѣднему считать душу, какъ основаніе нашего мышленія и познанія, за одну изъ тѣхъ идей, которыя Богъ мыслитъ передъ твореніемъ. Такимъ образомъ, души становятся самостоятельными субстанціями, вещами, заключающимися въ творческомъ мышленіи Бога. Благодаря этому, измѣняется также собственное содержаніе понятія души. Душа не является уже, какъ въ платоновской философіи, животворящимъ принципомъ тѣла и, въ перенесеніи на космосъ въ качествѣ міровой души, животворящимъ принципомъ матеріи вообще; она есть *мыслящая сущность*. Слѣдовательно, изъ душевныхъ способностей, различаемыхъ Аристотелемъ на основаніи понятія души, какъ жизненнаго принципа, остается только νοῦς, мыслящая душа. Однако, будучи мыслящей сущностью, душа связана съ индивидуальнымъ самосознаніемъ: понятіе міровой души поэтому въ данной системѣ уже не находитъ мѣста. Душа—самосознающая сущность. Въ силу этого Августинъ, съ цѣлью обосновать духовную природу человѣческой души, исходитъ изъ самодостовѣрности мышленія подобно тому, какъ позднѣе сдѣлалъ Декартъ. Такимъ образомъ, было установлено *современное понятіе души*, которое, будучи на время откинуто схоластикой подъ вліяніемъ аристотелевской философіи, съ начала новаго времени опять господствуетъ въ философіи. Конечно, здѣсь уже это понятіе приняло ту интеллектуальную форму, которая заключается въ опредѣленіи души какъ «мыслящей сущности» и которая въ теченіе многихъ столѣтій осталась отличительнымъ признакомъ этого понятія.

8. Вторая важная составная часть платоновской философіи, обновленная въ системѣ Августина черезъ приспособленіе къ христіанскому міросозерцанію, — *ученіе о государствѣ*. Платонъ начерталъ идеальное государство, въ которомъ мудрецы, философы, должны быть правителями. Философъ христіанскаго средневѣковья—клирикъ; поэтому церковь видитъ свою задачу въ осуществленіи всего того, что требуетъ Платонъ отъ своего государства, въ заботѣ о духовномъ благоденствіи гражданъ, объ ихъ воспитаніи и образованіи, о нравственной жизни въ этомъ мірѣ и о приготовленіи къ будущей жизни. Такимъ образомъ, платоновское государство расширяется до универсальнаго государства всего человѣчества. Церковь—civitas Dei. Поэтому она, въ противоположность платоновскому государству, основана не людьми, а самимъ Богомъ; человѣческое государство подчинено этому Божьему царству. Церковь, соотвѣтственно своему Божественному происхожденію, вѣчна и неограничена, свѣтское же государство временно, пространственно и національно ограничено.

Къ изслѣдованіямъ объ отношеніи Божескаго къ мірскому государству Августинъ присоединяетъ въ своемъ сочиненіи о градѣ Божіемъ философскій обзоръ хода всемірной исторіи, *философію исторіи*, которая, если сравнивать ее съ изслѣдованіями философа среди древнихъ историковъ—*Полибія*, бросаетъ яркій свѣтъ на универсальное міросозерцаніе, къ которому также и въ этой области приводитъ идея церкви. Этотъ историческій обзоръ Августина охватываетъ всѣ народы земные, и язычество также находитъ въ немъ мѣсто. Но собственную сферу міровой исторіи, цѣль, которая господствуетъ надъ общимъ ходомъ вещей, образуетъ здѣсь исторія іудейства и христіанства. Ея центральный пунктъ—явленіе Христа, по отношенію къ чему все предшествующее—предуготовленіе, все послѣдующее—совершенствованіе. Въ этомъ возвышеніи церкви, дѣлающемъ ее главной цѣлью всей государственной и общественной жизни «civitas Dei» Августина оказало такое же вліяніе на пониманіе въ будущіе вѣка внѣшняго призванія церкви, какое—его трудъ по преобразованію догматической системы—на внутреннее содержаніе религіозныхъ созерцаній. Если организація средневѣковой церкви во многихъ чертахъ напоминаетъ платоновское идеальное государство, то не нужно забывать, что, помимо необходимыхъ историческихъ условій, здѣсь сыграло извѣстную роль непосредственное вліяніе, которое должно было оказывать ученіе Платона объ идеальномъ государствѣ на Августина, воспитаннаго въ платоновской философіи, при выработкѣ имъ ученія о государствѣ и философіи исторіи съ христіанской точки зрѣнія.

§ 18. Схоластическая философія. 1. Отношеніе схоластической философіи къ патристической нельзя лучше характеризовать, какъ вы-

раженіемъ, которымъ великій схоластическій философъ XI вѣка, Ансельмъ Кентерберійскій, обозначилъ цѣль своего стремленія, сопоставленнымъ съ тѣмъ выраженіемъ, которымъ въ концѣ II столѣтія Тертулліанъ ясно охарактеризовалъ тенденцію церковной философіи. «Credo quia absurdum est»—таково вѣрованіе древняго учителя церкви; «credo ut intelligam»—таковъ девизъ схоластическаго теолога. У него на первомъ мѣстѣ стоитъ вѣра, но за нею слѣдуетъ знаніе; его стремленіе сводится къ тому, чтобы откровенныя религіозныя истины, вмѣстѣ съ тѣмъ, доказать какъ разумно необходимое познаніе. Однако, такъ какъ содержаніе догматовъ вѣры твердо установлено, то вся работа схоластической философіи направляется на вышеуказанную цѣль. Въ первый періодъ расцвѣта схоластики въ XI столѣтіи эта цѣль является, вмѣстѣ съ тѣмъ, ея единственною цѣлью. Схоластика—вполнѣ теологія. Ея остроуміе возбуждается и упражняется надъ сверхчувственною природою проблемъ, которыми она неутомимо занимается. Такимъ образомъ, схоластическая философія является изобрѣтательницею метода, который сыгралъ большую роль въ развитіи новой философіи *онтологическаго,* пытающагося доказать истину предмета изъ его понятія. Сверхчувственная природа трансцендентныхъ объектовъ вѣры, недоступная никакой иной аргументаціи, кромѣ въ чистыхъ понятіяхъ, сама указываетъ философіи этого времени на такой методъ. Съ конца же двѣнадцатаго вѣка постепенно свѣтскіе интересы начинаютъ оказывать большее вліяніе на философію; въ XIII вѣкѣ натурфилософія рядомъ съ теологіей становится особою наукою. Этому распространенію свѣтскихъ интересовъ приходитъ на помощь постепенное знакомство съ физическими и метафизическими сочиненіями Аристотеля, которое начинается съ начала XIII вѣка. Вмѣстѣ съ этимъ происходитъ постепенное измѣненіе философской точки зрѣнія. Образъ мыслей становится болѣе реалистичнымъ и эмпиричнымъ. Вслѣдствіе этого начинаютъ съ сомнѣніемъ относиться къ онтологическимъ доказательствамъ догмъ вѣры. Такъ какъ это направленіе мысли все болѣе и болѣе укрѣпляется, то оно приводитъ, наконецъ, въ XIV столѣтіи къ скептицизму, который по отношенію къ вопросамъ свѣтскаго знанія вообще отдаетъ преимущество опыту, однако тѣмъ болѣе сохраняетъ за истинами вѣры чисто-мистическій непонятный характеръ, имѣвшій значеніе въ древней церковной философіи. Съ этимъ раздѣленіемъ областей вѣры и знанія уже предуготовляются паденіе схоластики и самостоятельное развитіе свѣтскихъ наукъ, поскольку оно характеризуетъ начало новаго времени. Поэтому общее развитіе схоластики можно разбить на три періода: *первый* періодъ, или время *схоластики, примыкающей къ Платону* и *его послѣдователямъ,* періодъ, достигшій своего кульминаціоннаго пункта въ XI столѣтіи;

второй, или періодъ *аристотелевской схоластики*, который главнымъ образомъ относится къ XIII вѣку; *третій*, или время *паденія схоластики*, захватываетъ XIV и XV столѣтія.

2. Болѣе поздніе схоластики характеризовали отношеніе трехъ названныхъ періодовъ другъ къ другу мѣткими выраженіями, обозначающими измѣнчивое значеніе, придаваемое здѣсь общимъ понятіямъ. Въ первый періодъ схоластики тенденція господствующаго направленія выражается въ положеніи «universalia sunt realia», т.-е. общее понятіе (универсальное) представляетъ сущность вещи, и поэтому оно въ дѣйствительности является источникомъ существованія вещи, ея понятія. Это положеніе соотвѣтствуетъ основной мысли платоновскаго ученія объ идеяхъ; оно лежитъ въ основаніи онтологическаго метода, поскольку при этомъ пытаются вывести просто изъ понятій дѣйствительность объектовъ вѣры, напр., бытіе Бога. Еще точнѣе направленіе мысли въ данный періодъ опредѣляется положеніемъ «universalia sunt ante rem», понятія *прежде* вещей, такъ какъ они являются условіями существованія вещей и возможности ихъ мыслить. Во *второй* періодъ, правда, вообще господствуетъ убѣжденіе, что сущность вещей составляютъ понятія, и поэтому въ теченіе его имѣетъ также еще значеніе положеніе «universalia sunt realia»; но здѣсь, вмѣстѣ съ тѣмъ, согласно философу-руководителю даннаго времени—Аристотелю, признается имманентность понятій матеріальному бытію вещей. Такимъ образомъ, въ этотъ періодъ первое положеніе точнѣе опредѣляется вторымъ: «universalia sunt in re». Но иногда также точка зрѣнія даннаго періода характеризуется установленіемъ тройкаго рода универсалій. Положеніе «universalia sunt ante rem» въ этомъ случаѣ имѣетъ значеніе по отношенію къ мыслямъ Бога передъ твореніемъ міра; положеніе «universalia in re»—по отношенію къ самимъ вещамъ, такъ какъ онѣ состоятъ изъ матеріи и формы; наконецъ, положеніе «universalia post rem»—по отношенію къ понятіямъ, которыя человѣческій духъ образуетъ вслѣдствіе воздѣйствія чувственныхъ вещей при чувственномъ восприятіи. Въ *третій* періодъ схоластики имѣетъ, наконецъ, значеніе только послѣднее изъ указанныхъ положеній: «universalia sunt post rem»: понятія существуютъ вообще только въ нашемъ духѣ, въ самихъ вещахъ они совершенно не существуютъ, еще менѣе, конечно, внѣ ихъ. Напротивъ, они просто продукты нашего сравниванія вещей, которымъ мы потомъ придаемъ общія наименованія, имена. Поэтому съ послѣднимъ положеніемъ равнозначно также другое «universalia sunt nomina». Соотвѣтственно сказанному господствующую точку зрѣнія перваго періода обычно называютъ «крайнимъ реализмомъ»; точку зрѣнія второго—«умѣреннымъ реализмомъ»; точку зрѣнія третьяго—«номинализмомъ». Эти выраженія въ схоластической философіи

пріобрѣтаютъ специфическое значеніе черезъ свое одностороннее отношеніе къ понятіямъ. Крайній схоластическій реализмъ поэтому вообще совпадаетъ съ «идеализмомъ», согласно иному словоупотребленію; умѣренный реализмъ въ существенныхъ чертахъ соотвѣтствуетъ современному, такъ называемому, реализму; номинализмъ, наконецъ,— скептическому эмпиризму.

3. Въ *первый* схоластическій періодъ, періодъ крайняго реализма, господствуетъ направленіе мысли, родственное платоновскому ученію объ идеяхъ; здѣсь обнаруживается также едва замѣтное расположеніе къ неоплатонизму. При этомъ заслуживаетъ вниманія, что на Западѣ въ первое время то немногое, что перешло къ нему изъ античной философіи, было заимствовано большею частью отъ неоплатониковъ, какъ, напр., отъ Порфирія, или отъ болѣе позднихъ эклектическихъ философовъ, почерпающихъ свое ученіе въ главныхъ чертахъ изъ неоплатонизма, какъ, напр., отъ Боэція. Выдающіеся представители этого періода—*Ансельмъ Кентерберійскій*, открывшій онтологическій методъ, пользуясь которымъ, онъ пытался также доказать не только бытіе Бога, но и специфическіе христіанскіе догматы вѣры, какъ, напр., ученіе о троичности, объ искупленіи, и *Вильгельмъ Шампо*, защищавшій реализмъ противъ выставленнаго уже въ XI столѣтіи *Росцеллиномъ* номинализма, въ которомъ возродились въ обновленномъ видѣ старыя стремленія патристическаго времени, направленныя противъ аѳанасьевскаго пониманія троичности. Этотъ первый періодъ расцвѣта схоластической философіи исключительно *теологическій*. Только логика уже разрабатывается въ связи съ перешедшими изъ предшествующаго времени изслѣдованіями логическихъ сочиненій Аристотеля.

4. *Второй* періодъ, представителемъ котораго въ XII вѣкѣ является *Абеляръ*, а въ XIII—*Альбертъ Великій* и также *Ѳома Аквинскій*, одинъ изъ вліятельнѣйшихъ схоластическихъ писателей, характеризуется все болѣе и болѣе назрѣвающимъ интересомъ къ *свѣтской* наукѣ и возникающимъ отсюда стремленіемъ дополнить теологію философіею, объединяющею всѣ вѣтви знанія. Это расширеніе интереса выросло изъ общихъ культурныхъ условій, того времени; ему также сильно способствовало знакомство съ Аристотелемъ, различныя части философіи котораго въ это время сдѣлались извѣстными въ латинскихъ переводахъ черезъ арабскихъ философовъ предшествующихъ вѣковъ (Авиценна и Аверроэсъ) и черезъ комментаріи послѣднихъ къ аристотелевскимъ сочиненіямъ. Среди свѣтскихъ наукъ въ сочиненіяхъ вышеуказанныхъ схоластиковъ наибольшій объемъ занимаетъ *естественная наука*. Препятствія свободному проявленію здѣсь впервые вновь возрождающагося интереса къ естественно-научнымъ изслѣдованіямъ, препятствія со стороны господствующихъ чисто-ли-

тературнаго стремленія къ наукѣ и привычки къ авторитету вызывали то, что естественно-научные труды схоластиковъ ограничивались исключительно разработкою и комментированіемъ физическихъ сочиненій Аристотеля, и что никому изъ нихъ не приходило на мысль произвести самому самостоятельное изслѣдованіе. Напротивъ, если когда-нибудь отдѣльныя, изолированно стоящія отъ господствующаго направленія, личности ссылаются на собственныя изслѣдованія, то ихъ считаютъ опровергнутыми простою ссылкою на авторитетъ Аристотеля. Послѣдній имѣетъ значеніе «praecursor Christi in rebus naturalibus»: несогласіе съ нимъ такъ же запрещается, какъ въ дѣлахъ вѣры иновѣрческое мнѣніе. Для полной характеристики этой, и у ея важнѣйшихъ представителей въ существенныхъ чертахъ компилятивной эклектической философіи прекрасный примѣръ представляетъ этика Ѳомы Аквинскаго. Мірскія добродѣтели у него, подобно тому какъ въ платоновской системѣ, различаются на четыре основныя добродѣтели, и къ нимъ примѣняется аристотелевское ученіе о правильной серединѣ (стр. 75, 82). Но надъ мірскими добродѣтелями въ качествѣ трехъ «теологическихъ» возвышаются добродѣтели апостола Павла, вѣра, любовь и надежда. Въ ученіи о государствѣ Ѳома принимаетъ теорію Августина о «civitas Dei». Однако, онъ пытается ее приспособить къ отношенію между средневѣковымъ королевствомъ и церковью: государство у него равнымъ образомъ обладаетъ универсальнымъ значеніемъ, оно частью подчинено церкви, частью равно по значенію послѣдней, что находитъ себѣ выраженіе въ обычномъ сравненіи солнца съ луною. Но, вмѣстѣ съ этимъ, Ѳома еще рѣшительнѣе, чѣмъ Августинъ, путемъ примѣненія понятія *договора* къ свѣтскому государству подчеркиваетъ временную и условную природу его въ противоположность вѣчному граду Божьему.

5. Уже въ концѣ XIII столѣтія въ борьбѣ школы *Ѳомы Аквинскаго* противъ школы *Дунса Скота* выступаютъ первые предвозвѣстники постепенно нарождающагося номиналистическаго направленія. Этотъ споръ совершенно аналогиченъ тому который нѣкогда возгорѣлся относительно значенія дѣлъ человѣка. Но уже измѣненіе основныхъ мотивовъ указаннаго спора отражаетъ измѣненіе временъ. Если Августинъ считаетъ искупленіе вполнѣ дѣломъ божественной милости, а Пелагій пытается, по крайней мѣрѣ, сохранить за дѣлами, угодными Богу, значеніе содѣйствія искупленію, то школа Ѳомы склоняется къ признанію послѣдняго; она отказывается только отъ дальнѣйшаго требованія Скота, чтобы милость и осужденіе вполнѣ зависѣли отъ свободы человѣка. Поэтому, если Ѳома, въ противоположность ученію Августина о предопредѣленіи, защищаетъ умѣренный детерминизмъ, то Скотъ

выступаетъ представителемъ абсолютнаго индетерминизма. Такимъ образомъ, споръ между послѣдователями Ѳомы и Скота по существу дѣла переходитъ въ споръ о свободѣ воли, при которомъ детерминистическое пониманіе постепенно сходитъ со сцены, интердерминистическое же развивается до своихъ крайнихъ предѣловъ, достигнувъ которыхъ, оно вообще становится въ противорѣчіе съ до сихъ поръ существовавшимъ ученіемъ церкви о благодати. Сюда присоединяется еще то обстоятельство, что въ новомъ спорѣ роли относительно основаній вѣры мѣняются. Въ то время какъ Пелагій, въ противоположность чисто мистической точкѣ зрѣнія Августина и ортодоксальному ученію, выдвинулъ раціоналистическое направленіе, здѣсь, наоборотъ, глава схоластиковъ, Ѳома, защищаетъ раціоналистическую точку зрѣнія, Скотъ—мистическую. Индетерминистическое ученіе объ искупленіи, путемъ святости собственной воли, сдѣлалось потребностью вѣры—признакъ, говорящій за то, что вѣрующая душа ищетъ теперь утѣшенія не въ чувствѣ безусловной зависимости, какъ нѣкогда, но преимущественно въ надеждѣ на собственныя силы.

6. Такъ какъ въ ученіи Скота индивидуальный волевой актъ понимается какъ свободное независимое дѣйствіе человѣка, то въ немъ уже сказывается высокое значеніе, придаваемое конкретному и единичному; оно, будучи перенесено на общее міросозерцаніе, не мирится уже болѣе съ умѣреннымъ реализмомъ, который защищали великіе учители церкви XIII вѣка. Ибо, поскольку пониманіе человѣческой природы переносится на внѣшнюю природу, отдѣльному волевому акту соотвѣтствуетъ конкретное происшествіе, особенная вещь. Если въ человѣческой жизни только единичное дѣйствительно, то и въ природѣ только оно имѣетъ значеніе; но разъ только единичное реально, понятія уже не являются дѣйствительными, они—только продукты субъективнаго духа, имена, подъ которыми объединяется множество вещей. Такимъ образомъ, изъ схоластическаго индетерминизма въ *третій* періодъ развивается *номинализмъ*, который съ начала XIV вѣка все болѣе и болѣе становится господствующимъ направленіемъ и находитъ своего главнаго защитника въ выдающемся схоластѣ даннаго періода, *Вильгельмѣ Оккамѣ*. То обстоятельство, что въ лицѣ Скота и Оккама шотландскіе и англійскіе ученые вступили въ борьбу противъ ученія Ѳомы, еще господствующаго въ Италіи и другихъ европейскихъ странахъ, рядомъ съ противоположностью францисканскаго и доминиканскаго орденовъ, коренящейся на указанномъ разногласіи философскихъ направленій,—это обстоятельство впервые выдвинуло на сцену національныя различія, предвозвѣстившія также въ наукѣ наступленіе новаго времени, въ которое особенности отдѣльныхъ націй играютъ несравненно бóльшую роль, чѣмъ въ средніе вѣка, когда въ наукѣ

господствовало духовное единство. Въ этомъ смыслѣ англійскій номинализмъ является предвозвѣстникомъ англійской опытной философіи, положившей начало философіи новаго времени. Направленіе къ единичному и эмпирическому, характеризующее положеніе номинализма въ универсальномъ схоластическомъ спорѣ, является, вмѣстѣ съ тѣмъ, оборотной стороной того измѣненнаго положенія, которое номинализмъ занимаетъ по отношенію къ истинамъ вѣры и къ вопросу о возможности ихъ познаванія человѣческимъ разсудкомъ. Здѣсь классическая схоластика XIII столѣтія сдѣлала существенный шагъ назадъ по отношенію къ первому періоду расцвѣта схоластической философіи съ ея неуклоннымъ примѣненіемъ онтологическаго метода. Правда, общія религіозныя истины, нашедшія выраженіе въ религіяхъ всѣхъ народовъ, бытіе Бога и безсмертіе души, доказываются у Ѳомы Аквинскаго изъ природы вещи; однако, онъ — что характерно для духа его времени, направленнаго на естественно-научные интересы—предпочитаетъ онтологическому доказательству космологическое. Но специфически христіанскія ученія вѣры, троичность Бога, единство двухъ естествъ въ Христѣ, воплощеніе Сына Божія и искупленіе свою достовѣрность почерпаютъ не изъ понятій, а какъ откровенныя истины, которыя и обезпечиваютъ высокое значеніе христіанской религіи. Отсюда недалеко уже до точки зрѣнія номинализма, какъ его защищалъ Оккамъ, который считалъ вообще недоступнымъ для человѣческаго познанія все содержаніе вѣры, также вѣру въ Бога и безсмертіе. Слѣдовательно, здѣсь въ существенныхъ чертахъ опять возстановляется воззрѣніе патристическаго періода, придающее истинамъ вѣры чисто-мистическій характеръ, конечно, уже въ измѣненной формѣ. Смѣна воззрѣній въ области вѣры выразилась въ индетерминизмѣ номиналистовъ и связанномъ съ нимъ возвышеніи субъективныхъ основаній вѣры; въ области знанія оно выразилось въ томъ, что за свѣтской наукой было признано право на самостоятельное, отличное отъ вѣры существованіе. Быть въ *вѣрѣ мистикомъ*, въ *наукѣ эмпирикомъ* и, гдѣ необходимо, скептикомъ—таковъ лозунгъ схоластическаго номинализма. Вмѣстѣ съ тѣмъ, совершилось полное раздѣленіе областей вѣры и знанія, которое еще рѣзче выступило черезъ то, что для нихъ имѣютъ значеніе противоположные принципы: для вѣры—слѣпое довѣріе, которое не смущается недоступностью для пониманія религіозныхъ истинъ, но, наоборотъ, въ ней видитъ подтвержденіе ихъ истинности; въ знаніи—предусмотрительное сомнѣніе, которое достовѣрнымъ считаетъ лишь то, что подтверждается опытомъ и критическимъ изслѣдованіемъ.

7. Съ раздѣленіемъ областей вѣры и знанія номинализмъ уничтожаетъ ту предпосылку, которая донынѣ была жизненнымъ принци-

момъ схоластики. Считая религіозныя истины непостижимыми, онъ признаетъ неразрѣшимою поставленную схоластикою задачу — дать содержанію христіанской вѣры научную систему. Наоборотъ, номинализмъ открываетъ для свѣтскихъ наукъ свободный путь и на этомъ пути указываетъ имъ даже опредѣленное направленіе. Благодаря этому, номинализмъ, заключая средневѣковой періодъ философіи, съ извѣстной стороны является начальнымъ звеномъ въ развитіи новой философіи. Конечно, вмѣстѣ съ этимъ, однако, схоластическая философія не исчезла навсегда. Но гдѣ она опять появляется въ послѣдующія столѣтія, тамъ она находится не въ соединеніи съ номинализмомъ, но въ противоположности къ нему; основою этихъ позднѣйшихъ реставраціонныхъ попытокъ служитъ обычно система Ѳомы Аквинскаго, чѣмъ она обязана тому обстоятельству, что она еще донынѣ имѣетъ значеніе оффиціально признанной ортодоксальной философіей католической церкви.

Литература къ §§ 16—18. H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd. 5—8, 1841—1845 (основательное объективное изложеніе). Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde 1864—1866 (католическая точка зрѣнія). Heinze-Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, II[8] (съ вошедшимъ въ нее обзоромъ отношеній къ теологіи и съ богатымъ литературнымъ указателемъ). Willmann, Geschichte des Idealismus, II (2 томъ этого сочиненія вполнѣ годенъ для употребленія; 1-й томъ, древній міръ, уступаетъ второму въ достоинствѣ; 3-й, «новѣйшая философія», представляетъ собою ультрамонтанское партійное сочиненіе). Въ качествѣ общихъ сочиненій ср. A. Ebert, Allg. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendland, I, II. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [2], I—III. H. von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 1888. H. Reuter, Die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2 Bde, 1875—1877. Отдѣльные вопросы обсуждаютъ: Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 1. Siebeck, Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, Arch. f. Gesch. der Philos. I — III. Th. Ziegler. Geschichte der christlichen Ethik. 1886.

III. Новая философія.

§ 19. Культурныя условія и главные періоды новой философіи.

1. Развитіе новой философіи подготовляется *двумя* важными событіями: возрожденіемъ классической древности въ искусствѣ и наукѣ и церковною реформою. Послѣ того какъ искусство уже съ начала XIV вѣка возродилось подъ вліяніемъ сохраненныхъ изъ древности образцовъ, съ середины XV столѣтія древній греческій міръ опять появляется на горизонтѣ западнаго міра въ видѣ своихъ великихъ литературныхъ памятниковъ. Греческій языкъ, греческіе поэты и мыслители

съ Италіи начинаютъ свое тріумфальное шествіе. Изъ философовъ древности Платонъ своею художественною прозою и смѣлымъ полетомъ своего ученія объ идеяхъ мощно дѣйствуетъ на умы людей этого времени и способствуетъ отчужденію ихъ отъ Аристотеля, канонически почитаемаго схоластикою. Такимъ образомъ, научное возрожденіе начинается съ восторженнаго платонизма, который присоединяетъ некритически къ ученію Платона неоплатоническія ученія, родственныя мышленію эпохи возрожденія, болѣе работающему фантазіей, чѣмъ разсудкомъ. За этимъ раннимъ платонизмомъ, центръ котораго первоначально образовывала учрежденная греческими теологами и итальянскими учеными платоновская академія во Флоренціи, постепенно выступаетъ на сцену съ начала XVI столѣтія, подъ вліяніемъ распространенія классическихъ занятій, болѣе глубокое теченіе, которое не ограничивается изученіемъ всей философской литературы грековъ и римлянъ, но съ равной любознательностью, насколько, конечно, дозволялъ научный кругозоръ того времени, берется за изученіе восточной древности, окруженной традиціоннымъ обаяніемъ мистическихъ тайныхъ ученій. Однако, первоначальный платонизмъ въ связи съ слѣдующимъ за нимъ эклектизмомъ эпохи возрожденія не имѣлъ положительнаго значенія для развитія философіи. Но тѣмъ важнѣе его подготовляющее значеніе, которое состоитъ не просто въ томъ, что онъ вполнѣ уничтожилъ отжившій свой вѣкъ схоластическій характеръ науки, но преимущественно въ томъ, что онъ освободилъ мысль отъ власти авторитета и предначерталъ ей образецъ независимаго мышленія. Однако, эклектизмъ болѣе поздняго періода эпохи возрожденія оказалъ въ этомъ отношеніи еще бóльшую услугу, чѣмъ платонизмъ зарождающагося гуманизма, только замѣнившій въ сущности авторитетъ Аристотеля, свято чтимаго схоластикою, другимъ, болѣе соотвѣтствующимъ собственному мышленію. Если нерѣдко выступающее въ это время мнѣніе, что всѣ мудрецы древности равно хороши и что всѣ они поэтому въ основѣ учатъ одной и той же истинѣ только въ различныхъ формахъ, некритично, то, однако, поскольку здѣсь выступало сознаніе различій, существующихъ между философами, оно постепенно должно было привести къ самостоятельному изслѣдованію древнихъ ученій.

2. На ряду съ возрожденіемъ классической науки въ качествѣ второй освобождающей мысль силы стоитъ церковная реформа. Въ своемъ возвратѣ къ первоисточникамъ христіанской вѣры она связывается съ гуманистическимъ движеніемъ, и даже побужденіе къ такому возврату она получаетъ отъ изученія древнихъ языковъ и литературы, возникшаго въ это время. Однако, и церковная реформа, опираясь въ своей борьбѣ противъ гнета традиціи и іерархіи на библію, лишь

замѣняетъ, подобно платонизму первоначальнаго періода гуманизма, одинъ авторитетъ другимъ. Но вслѣдствіе своего проявившагося съ самаго начала практическаго направленія противъ укоренившихся злоупотребленій, противъ внѣшности религіозной жизни и суетности церкви, въ противовѣсъ которымъ она провозглашаетъ чисто внутреннее отношеніе христіанина къ Богу, она становится силою, которая освобождаетъ мысль отъ оковъ и которая также и наукѣ постепенно отводитъ свободное поле дѣятельности, не замкнутое въ первоначально удержанныхъ ею предѣлахъ мысли, скованной опредѣленными религіозными нормами.

Способствуя изученію античной философіи въ ея первоначальной формѣ, гуманизмъ знакомитъ съ различными методами, которые человѣческое мышленіе предлагало при разрѣшеніи всеобщихъ проблемъ; и такъ какъ античная философія разрѣшала эти проблемы при относительно болѣе простыхъ условіяхъ, то возрожденіе древней философіи для развитія современной мысли пріобрѣтаетъ пропедевтическое значеніе. Такъ какъ, далѣе, церковная реформа лишила сословіе клириковъ его привилегіи по отношенію къ наукѣ, то благодаря вліянію этой реформы философія дѣлается свѣтскою наукою. Вслѣдствіе противоположности новаго времени среднимъ вѣкамъ со стороны научныхъ воззрѣній, философія новаго времени даже нерѣдко умышленно уклоняется отъ теологическихъ вопросовъ, чтобы гарантировать себѣ тѣмъ бóльшую независимость въ области свѣтскаго знанія.

3. Прототипическое вліяніе античной философіи, какъ науки, охватывающей *совокупность* человѣческаго знанія и изслѣдующей всѣ проблемы, касающіяся какъ міра, такъ и человѣка, подъ единой точкой зрѣнія, съ одной стороны, и, явившееся результатомъ совмѣстнаго вліянія гуманизма и церковной реформы, признаніе философіи *свѣтскою* наукою, съ другой, — оба эти момента съ самаго начала опредѣлили ходъ развитія новой философіи. Однако, они въ своемъ соединеніи въ дальнѣйшемъ вскорѣ вызвали въ качествѣ *третьей* силы, которая, вмѣстѣ съ тѣмъ, имѣла рѣшительное значеніе для первыхъ шаговъ новой философіи, вліяніе той научной отрасли, которая раньше всего добилась независимости какъ отъ руководительства церкви, такъ и отъ власти античной философіи, — *естественной науки*. Подъ руководствомъ ея новая философія предприняла свои первыя самостоятельныя попытки, и такъ какъ развитіе новой философіи сопровождалось великими естественно-научными и географическими открытіями, новою системою міра Коперника, основными физическими изслѣдованіями Стевина, Галилея, Кеплера, Гильберта и другихъ и тѣсно связаннымъ съ ними развитіемъ математическихъ методовъ, то, само собой понятно, для философскаго мыш-

ленія прежде всего явилась руководящей область естественно-научнаго знанія, лучше другихъ разработанная и, вмѣстѣ съ тѣмъ, дальше всего отклонившаяся отъ подготовительной научной работы древности. При этомъ вліяніе естественной науки по методамъ мышленія, заключеннымъ въ ней самой, опять развѣтвляется на *два* направленія. Съ одной стороны, *математика* съ опирающимися на нее точными науками воздѣйствуетъ на философію и пытается преобразовать ее въ абстрактную науку, познающую по строго раціональнымъ основнымъ законамъ. Съ другой стороны, философское мышленіе заимствуетъ изъ *эмпирическаго изслѣдованія природы* его основные законы.

4. Эти различныя направленія вліянія естественной науки въ связи съ воздѣйствіями частью гуманизма и возрожденной имъ античной философіи, частью теологіи и всегда находящейся съ нею въ единеніи системы церковной философіи обусловливаютъ то, что новая философія съ самаго начала въ большей степени, чѣмъ философія древнихъ и среднихъ вѣковъ, распадается на многообразныя направленія, въ которыхъ впослѣдствіи дѣйствуютъ разнообразнѣйшія вліянія, господствующія надъ духовною жизнью новаго времени. Все же по предпочтительно выступающимъ особенностямъ отдѣльныхъ періодовъ времени, развитіе новой философіи можно разбить на извѣстные періоды. Принимая во вниманіе подготовляющія и сопровождающія возрожденіе античной науки явленія, которыя необходимо знать для историческаго пониманія позднѣйшаго хода развитія, мы можемъ намѣтить здѣсь *четыре* основныхъ періода:

1) періодъ освобожденія мысли (XV и XVI столѣтія);

2) періодъ борьбы міросозерцаній (первая половина XVII ст.);

3) періодъ догматическихъ системъ (вторая половина XVII и первая половина XVIII столѣтія);

4) періодъ критической философіи и начинающагося вліянія наукъ о духѣ (съ конца XVIII вѣка).

A. Первый періодъ: періодъ освобожденія мысли.

§ 20. Развитіе философіи въ эпоху возрожденія (Николай Кузанскій, Парацельзъ, Джордано Бруно). 1. Въ двойномъ отношеніи въ новое время съ самаго начала происходитъ освобожденіе философской мысли. Съ одной стороны, такъ какъ философскій интересъ возбуждаютъ, главнымъ образомъ, новыя проблемы, а чисто-теологическіе вопросы частью оттѣсняются на задній планъ, частью же соединяются съ общими міровыми проблемами, философія освобождается отъ подчиненія теологіи; и съ другой стороны, такъ какъ для науки открываются все новые и новые взгляды, далеко выходящіе за кругозоръ древнихъ, фило-

софія все болѣе и болѣе освобождается отъ присущей ей въ началѣ эпохи возрожденія зависимости отъ системъ древности. Однако, это освобожденіе философской мысли не является простымъ слѣдствіемъ внѣшнихъ вліяній, но оно имѣло своимъ источникомъ тотъ же самый духъ времени, который произвелъ указанныя сопутствующія измѣненія въ самой культурѣ. Поэтому симптомы свободнаго движенія мысли выступаютъ отнюдь не послѣ наступленія переворота, наоборотъ, во многихъ случаяхъ раньше его въ качествѣ его предвозвѣстниковъ. Такъ, уже въ XIII вѣкѣ францисканскій монахъ *Роджеръ Баконъ* (1214 — 92) рядомъ съ внутреннимъ озареніемъ, черезъ которое изслѣдователю сообщается научное познаніе въ формѣ божественнаго откровенія, провозглашаетъ опытъ, экспериментъ и математику въ качествѣ трехъ главныхъ столповъ науки. Въ болѣе сильной формѣ обнаруживается эта жажда духовной самостоятельности и стремленіе къ открытію новыхъ источниковъ познанія въ началѣ XV столѣтія; свое яркое выраженіе оно находитъ въ сочиненіяхъ ученаго кардинала *Николая Кузанскаго* (1401 — 1464). Во многихъ случаяхъ это стремленіе имѣетъ свой источникъ, не говоря уже о научной традиціи, платонизма и неоплатонизма, въ наукахъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ суевѣрію даннаго времени, особенно въ астрологіи и алхиміи, которыя тогда сильно процвѣтали и которыя сами частью могутъ считаться симптомами стремленія къ открытію новыхъ источниковъ познанія, характеризующаго начало новаго времени. Указанныя псевдо-науки, налагающія своеобразный отпечатокъ на культуру эпохи, можно по праву соотвѣтственно ихъ источникамъ называть «науками суевѣрія», ибо въ нихъ древнія научныя традиціи, отрывки изъ аристотелевской физики, неоплатоновскія идеи объ эманаціи и восточная мистика, перенесенная на Западъ въ средніе вѣка арабами, смѣшиваются съ туземными древними языческими суевѣріями, причемъ въ подобнаго рода смѣшеніи, несмотря на всю его дикую фантастичность, все же зарождаются отдѣльныя идеи, которыя въ ихъ постепенно выступающемъ научномъ проясненіи становятся плодотворными зародышами для развитія новой философіи. Такъ, отдѣльныя мысли этой фантастической мистики переходнаго времени переносятся въ системы Спинозы и Лейбница и даже черезъ посредство позднѣйшихъ мистиковъ въ религіозно-философское умозрѣніе XIX столѣтія, преимущественно въ философію Шеллинга въ ея позднѣйшей формѣ.

Типичнымъ представителемъ этого мистическаго теченія, которое въ качествѣ одного изъ множества симптомовъ, выступающихъ въ это время, характеризуетъ эпоху освобожденія мысли отъ оковъ средневѣковаго міросозерцанія, является нѣмецкій врачъ *Теофрастъ Пара-*

цельзъ (1493—1541), главный виновникъ того соединенія алхиміи съ астрологіею, которое характерно для духа мистическихъ наукъ этого времени, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, реформаторъ медицины, которую онъ освободилъ, призывая къ непосредственному наблюденію природы, отъ ига галеновской традиціи, сведшей медицину къ ремеслу. При этомъ онъ высказалъ много общихъ философскихъ идей, оказавшихъ во многихъ отношеніяхъ вліяніе на послѣдующее время. Мистическое теченіе въ наукѣ слѣдующаго столѣтія, заимствуя для себя основанія также изъ ученій древнихъ мистиковъ, *Мейстера Экгардта* (1260—1327) и его учениковъ, главнымъ образомъ опирается на Парацельза; черезъ посредство отдѣльныхъ теологовъ, какъ и черезъ посредство герлицкаго башмачника *Якова Бёме* (1575—1624), плѣняющаго высотою своихъ мыслей въ соединеніи съ наивною фантастичностью, это теченіе оказало также вліяніе и на послѣдующія времена.

2. Однако, даже въ этотъ періодъ мистическое направленіе постепенно вытѣсняется подъ вліяніемъ быстраго расширенія кругозора, явившагося результатомъ великихъ географическихъ открытій въ концѣ XV столѣтія и начавшагося съ начала XVI вѣка успѣшнаго развитія естественной науки, ставшей вновь независимой. Въ это время главнымъ образомъ привлекала интересъ самая обширная отрасль естественной науки—астрономія. Здѣсь великое сочиненіе *Коперника*, явившееся въ свѣтъ въ 1543 г., произвело большой переворотъ въ научныхъ взглядахъ, оказавшій глубокое вліяніе и на новое время. Затѣмъ въ концѣ XVI столѣтія въ физикѣ и отдѣльныхъ наблюдательныхъ естественныхъ наукахъ замѣчается большой прогрессъ. Вліяніе этого послѣдняго въ ближайшій періодъ сказывается въ образованіи философскихъ міросозерцаній. Въ *Джордано Бруно* (1548—1600), выдающемся мыслителѣ этого переходнаго періода, вполнѣ обнаруживается вліяніе коперниковской системы міра, а также предшествующей мистики и платонизма эпохи возрожденія.

3. Если мы попытаемся открыть тѣ идеи, которыя выступаютъ въ этотъ переходный періодъ въ качествѣ господствующихъ, преимущественно опредѣляющихъ міросозерцаніе, и которыя оказали наибольшее вліяніе на позднѣйшее развитіе философской мысли, то найдемъ такихъ идей *три*: первая идея—идея безконечнаго, безграничнаго единства *міроваго цѣлаго*; вторая—идея *общей связи духа* и *природы* и связанная съ этимъ мысль о развитіи; третья—идея *самостоятельности* индивидуальныхъ существъ и распредѣленія ихъ въ послѣдовательномъ порядкѣ отъ самаго низшаго до самаго высшаго. Каждая изъ этихъ фундаментальныхъ идей переходной эпохи преимущественно связывается съ именемъ *одного* изъ выдающихся

мыслителей этого періода. Мысль о безконечности наполняетъ міросозерцаніе *Николая Кузанскаго*; принципъ развитія—господствующая идея *Парацельза*; идея распредѣленія существъ въ послѣдовательномъ порядкѣ образуетъ основной тонъ философскихъ мыслей *Бруно*. Однако, это не надо понимать такъ, какъ-будто та или другая изъ этихъ мыслей свойственна исключительно только одному изъ указанныхъ мыслителей. Уже въ философіи Кузанскаго выступаютъ, хотя и въ неясномъ видѣ, идеи органическаго развитія и послѣдовательнаго ряда существъ, которыя, конечно, только позднѣе достигаютъ ясной формулировки. Послѣдняя изъ указанныхъ идей, будучи тѣсно связана съ понятіемъ развитія, отнюдь не чужда Парацельзу. Третій же изъ этихъ мыслителей, Бруно, въ которомъ еще разъ сочетаются полная сила и отважный полетъ мысли эпохи возрожденія, соединяетъ всѣ идеи своихъ предшественниковъ со своими собственными взглядами. Такимъ образомъ, указанныя три основныя мысли переходной эпохи вообще образуютъ цѣлое, которое выступаетъ въ исторіи то одной своею стороною, то болѣе съ другой.

4. Главное мѣсто среди этихъ идей занимаетъ идея *безконечности міра*. Она—самая важная среди нихъ, оказавшая также наиболѣе глубокое вліяніе на послѣдующее время и яснѣе всего указывающая на пропасть, отдѣляющую новое міросозерцаніе отъ узко ограниченнаго антропоцентрическаго міросозерцанія средневѣковья. Однако, не система міра Коперника составляетъ основу этого новаго міросозерцанія, переносящаго границы вселенной въ безконечность; оно возникаетъ изъ того соединенія мистическихъ и математическихъ умозрѣній, представителемъ котораго въ это время являлся *Николай Кузанскій*. Его мышленіе наполнено идеей безконечности. Подъ ея вліяніемъ онъ возвращается къ древнимъ пиѳагорейскимъ представленіямъ, которыя онъ своеобразно преобразуетъ, приписывая всѣмъ міровымъ тѣламъ, поэтому такъ же землѣ, какъ и солнцу, съ совокупностью всѣхъ прочихъ звѣздъ круговое движеніе около міровой оси, проходящей черезъ безконечное пространство. Однако, утвержденіе, что земля движется, у Кузанскаго отнюдь не является плодомъ астрономическихъ наблюденій или результатомъ иного, чѣмъ прежде, объясненія наблюдаемыхъ явленій; оно опирается единственно на идею безконечности міра. По его мнѣнію, безконечность міра исключаетъ возможность допущенія центра міра, такъ какъ въ безконечномъ пространствѣ каждая точка имѣетъ одинаковое значеніе съ другою.

Въ свою очередь, эта мысль о пространственной безконечности міра, соединяющаяся у Кузанскаго съ идеею творенія міра во времени и въ связи съ нею представляющая полный контрастъ аристо-

телевскому ученію о пространственной ограниченности и временной вѣчности вселенной, опирается у Кузанскаго на постулатъ безконечнаго всемогущества и совершенства Бога. Изъ всемогущества Творца вытекаетъ необходимость безграничнаго обнаруженія его творческой силы. Пространственное ограниченіе являлось бы ограниченіемъ этой творческой силы и такимъ образомъ ограниченіемъ самого всемогущества Творца. Не въ меньшей мѣрѣ абсолютное совершенство Бога требуетъ безконечности міра: отдѣльныя вещи въ мірѣ—несовершенны и ограничены, и это ограниченіе можетъ быть уничтожено лишь безконечностью цѣлаго. Совершенство Творца стало бы сомнительнымъ, если признать, что продуктъ его творчества несовершененъ. Въ этихъ мысляхъ уже обнаруживается жизнерадостность новаго времени, для котораго земля не является болѣе юдолью печали, но для котораго жизнь въ этомъ мірѣ, ощущаемая какъ даръ Божій, вмѣстѣ съ самимъ міромъ участвуетъ въ славѣ Божества. Однако, вышеуказанное представленіе о безконечности и совершенствѣ мірового цѣлаго возбуждаетъ вопросъ о различіи Бога и міра; для разрѣшенія этого вопроса Кузанскій смѣло расширяетъ понятіе безконечности, первоначально обозначавшее безконечный прогрессъ въ пространствѣ; міръ безконеченъ только какъ цѣлое; Богъ же, какъ совокупность всѣхъ безконечностей и совершенствъ, безконеченъ въ каждомъ своемъ свойствѣ. Міръ становится совершеннымъ только черезъ то, что ограниченность отдѣльныхъ вещей въ ихъ безграничной связи взаимно уничтожается; *Богъ же есть соединеніе безконечно многихъ свойствъ, изъ которыхъ каждое безконечно.* Такимъ образомъ Кузанскій возвышается до мысли о безконечности высшаго порядка, и онъ первый воспользовался этимъ понятіемъ абсолютной математической трансцендентности для примѣненія его къ трансцендентному понятію Бога. Какъ въ стремленіи въ безпредѣльность, обнаруживающемся при указанномъ образованіи понятій безконечности, такъ и въ склонности вообще давать понятіямъ математическую форму сказывается черта новаго времени, переросшаго аристотелевское ученіе о качествѣ.

5. Вторая изъ идей переходной эпохи, идея *общей связи духа* и *природы* и основывающаяся на этой связи идея *развитія* существъ, совершающагося отъ самыхъ низшихъ до самыхъ высшихъ формъ бытія по одинаковымъ законамъ, находитъ свое выраженіе прежде всего у *Парацельза*, хотя и въ формѣ, затемненной чрезъ смѣшеніе съ астрологическими и алхимическими представленіями. Все въ мірѣ сходно, самое малое сходно съ самымъ великимъ, совершенное—съ несовершеннымъ, и все въ мірѣ находится въ безпрерывномъ развитіи, все, по выраженію Парацельза, есть «развивающаяся вещь». Эти двѣ основныя мысли Парацельзъ постоянно высказываетъ, и вмѣстѣ съ

тѣмъ при ихъ помощи онъ пытается дать натурфилософское обоснованіе своимъ излюбленнымъ мистическимъ наукамъ. Звѣзды—такія же живыя существа, какъ и человѣкъ, и онѣ при посредствѣ всеобъемлющихъ естественныхъ законовъ тѣсно связываются съ человѣческою жизнью; поэтому-то событія, свершающіяся въ звѣздномъ мірѣ, могутъ служить прообразами событій въ человѣческомъ мірѣ. Въ алхимическомъ процессѣ происходитъ отдѣленіе другъ отъ друга элементовъ подобно тому, какъ это происходитъ въ естественномъ процессѣ органическаго роста, въ процессѣ исторіи и какъ оно произойдетъ въ концѣ этого послѣдняго на страшномъ судѣ. И такъ какъ въ человѣкѣ отражается все то, что происходитъ внѣ человѣка въ судьбахъ человѣческаго рода и въ жизни вселенной, то человѣкъ-«микрокосмъ», міръ въ малыхъ размѣрахъ, который при посредствѣ мистической силы тѣсно связывается съ макрокосмомъ, міромъ въ большихъ размѣрахъ.

Какой бы своеобразный отпечатокъ ни получали эти взгляды въ частностяхъ вслѣдствіе своей тѣсной связи съ суевѣріями и мистическими науками, во всякомъ случаѣ, въ нихъ подъ мистическимъ покровомъ лежатъ двѣ важныя мысли, оказавшія плодотворное вліяніе на послѣдующее развитіе философскаго мышленія. Первая изъ нихъ—идея внутренней однородности существъ—въ примѣненіи къ человѣку даетъ въ результатѣ понятіе микрокосма,—понятіе, которое, будучи само по себѣ не ново, связываясь съ гностическимъ и неоплатоническимъ кругомъ идей, теперь, однако, вслѣдствіе отдѣленія отъ подлинной идеи эманаціи и вслѣдствіе соединяющейся съ нимъ концепціи общей закономѣрности природы, пріобрѣтаетъ новыя свойства, благодаря которымъ оно сохраняется и въ новой философіи. Вторая мысль—мысль о развитіи; къ ней Парацельзъ, повидимому, подошелъ съ двухъ сторонъ: во-первыхъ, путемъ наблюденій надъ развитіемъ живыхъ существъ вообще, и, во-вторыхъ, путемъ наблюденій надъ болѣзнями, преимущественно сопровождающимися лихорадкою, поэтому дозволяющими ему видѣть въ болѣзни живое существо и такимъ образомъ подкрѣплять свои представленія объ общей жизни вещей,—представленія, которыя потомъ, конечно, опять-таки окутанныя въ мистическія идеи, онъ переносилъ, съ одной стороны, на вселенную въ цѣломъ, съ другой стороны, на человѣчество и его исторію. Такимъ образомъ, у него выступаютъ, хотя и въ туманныхъ очертаніяхъ, какъ современная идея исторіи развитія космоса, такъ и идея развитія человѣчества, происходящаго аналогично индивидуальному развитію.

6. *Третья* изъ основныхъ идей этого періода, идея *самостоятельности существъ* и *распредѣленія ихъ въ постепенномъ ряду*, восходящемъ отъ самаго низшаго къ самому высшему, уже была под-

готовлена понятіемъ развитія Парацельза и его ученіемъ о подобіи всѣхъ вещей. Однако, эта идея получила развитіе лишь у послѣдняго, наиболѣе смѣлаго мыслителя эпохи возрожденія, у итальянца *Джордано Бруно*. Міръ представляетъ собою царство расположенныхъ въ послѣдовательномъ порядкѣ существъ, изъ которыхъ каждое по своей природѣ обладаетъ единствомъ и простотой и стоитъ въ отношеніи къ совокупности всѣхъ прочихъ чрезъ свое положеніе въ ряду. Наша собственная душа есть также одно изъ такихъ существъ, и изъ нея мы почерпаемъ поэтому увѣренность, что и всѣ прочія существа вселенной также представляютъ собою духовныя силы. Высшая изъ этихъ духовныхъ силъ, этихъ *монадъ*, какъ называетъ ихъ Бруно вслѣдствіе единства и простоты ихъ природы, есть Богъ, «монада монадъ». Послѣдовательный рядъ существъ въ цѣломъ—безконеченъ; въ этомъ взглядѣ Бруно частью примыкаетъ къ идеѣ безконечности Кузанскаго, частью къ идеѣ микрокосма Парацельза. Основу для представленія безконечности міра доставляетъ ему появившаяся въ это время коперниканская система міра. Движеніе земли онъ представляетъ себѣ уже не въ пиѳагорейской формѣ, какъ это дѣлалъ Кузанскій, а въ коперниканской: солнце для него является центромъ системы, состоящей изъ земли и прочихъ планетъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, впервые Бруно придалъ мысли Коперника болѣе общее философское значеніе, соединивъ съ нею мысль о пространственной безконечности. Если у Коперника, еще допускающаго въ качествѣ конечной границы вселенной сферу неподвижныхъ звѣздъ, новая система міра являлась въ существенныхъ чертахъ еще астрономическою гипотезою, преобразованіемъ формы птоломеевской системы въ геліоцентрическую, то у Бруно она возвышается до новаго міросозерцанія, обезпечившаго ему вліяніе на будущее время. Подъ вліяніемъ этой идеи безконечности не только устанавливается, что земля—планета въ ряду другихъ планетъ, но также и то, что солнце представляетъ собою неподвижную звѣзду въ ряду другихъ неподвижныхъ звѣздъ, и такимъ образомъ смѣлая идея Кузанскаго о безпредѣльности вселенной все болѣе и болѣе пріобрѣтаетъ свой реальный субстратъ въ фактахъ наблюденія. Однако, и идея микрокосма у Бруно оказывается плодотворною при примѣненіи къ вновь имъ установленному понятію монады. Такъ какъ онъ допускаетъ на ряду съ внѣшнимъ созерцаніемъ внутреннее, на ряду съ наблюденіемъ природы, высоко цѣнимымъ имъ, непосредственную интуицію, почерпающую свою силу изъ духовной связи нашей собственной души съ прочими существами, то ему удается провозглашенное Парацельзомъ внѣшнее сходство явленій свести къ внутреннему. Такимъ образомъ, Бруно соединяетъ характернымъ для своего времени способомъ неоплатоновскія идеи съ новымъ естественно-научнымъ на-

правленіемъ. При этомъ онъ, будучи монахомъ, бѣжавшимъ изъ монастыря, являлся однимъ изъ яркихъ выразителей пробудившагося вновь въ это время жизнерадостнаго міросозерцанія, и конечно, переросъ въ своихъ воззрѣніяхъ теологическіе взгляды Кузанскаго. Мистическое понятіе Бога, установленное кардиналомъ, было чуждо ему: монада монадъ, съ одной стороны, находится внутри міра, даже входитъ въ рядъ существъ, съ другой стороны, въ качествѣ высшей изъ сущностей находится внѣ міра. Такимъ образомъ, понятіе Бога у Бруно колеблется между пантеистическимъ и теистическимъ.

Такое объединеніе взглядовъ, которые въ позднѣйшемъ развитіи должны были стать въ противоположность другъ другу, характерно вообще для всей этой эпохи. Господствующія идеи послѣдующаго періода времени всѣ уже болѣе или менѣе отчетливо выступаютъ въ міросозерцаніяхъ этой эпохи. Однако, мысль здѣсь развивается безъ надежнаго метода, она слѣдуетъ въ большей степени побужденіямъ фантазіи, чѣмъ требованіямъ логики; поэтому въ міросозерцаніяхъ отдѣльныхъ мыслителей еще соединяются другъ съ другомъ тѣ элементы, которые въ позднѣйшее, болѣе зрѣлое время развиваются до опредѣленныхъ противоположностей. Съ того момента, когда появляются эти различенія, уже начинается новый періодъ, отличительный характеръ котораго большею частью и образуетъ эта борьба противоположностей другъ съ другомъ и послѣдовательное одностороннее проведеніе мыслей; разсмотрѣнный періодъ поэтому мы можемъ назвать періодомъ *борьбы міросозерцаній*.

Б. Второй періодъ: періодъ борьбы міросозерцаній.

§ 21. Общій характеръ періода возрожденія наукъ. 1. Періодъ борьбы міросозерцаній открывается споромъ, который, хотя и происходилъ на собственно-философской почвѣ, однако, для послѣдующаго разлада философскихъ направленій имѣлъ лишь предварительное значеніе, — споромъ, который возгорѣлся между представителями новой естественной науки, пользующейся самостоятельнымъ наблюденіемъ и экспериментальнымъ методомъ, и защитниками старой аристотелевской физики. Въ этомъ спорѣ, славнымъ руководителемъ котораго, безпристрастнымъ и. вмѣстѣ съ тѣмъ, свободнымъ отъ мистическихъ склонностей своего времени былъ *Галилей*, смертельный ударъ былъ нанесенъ метафизикѣ Аристотеля. Однако, такъ какъ цѣль естественной науки въ этой борьбѣ въ существенныхъ чертахъ состояла въ устраненіи устарѣлыхъ, сдѣлавшихся негодными, научныхъ взглядовъ, то эта послѣдняя имѣетъ здѣсь только подготовительный характеръ. По устраненіи господства аристотелевской и

схоластической философіи, осталось неопредѣленнымъ, каковы должны быть философскіе принципы. Для философіи новаго времени неизбѣжнымъ стало лишь требованіе — оставаться въ согласіи съ преобразованіемъ спеціальныхъ наукъ. Поэтому освобожденіе отъ авторитета древнихъ и признаніе самостоятельнаго права за наблюденіемъ и за безпристрастною мыслью является общею предпосылкою вновь выступающихъ на сцену направленій.

2. Однако, въ самой естественной наукѣ, оказывающей руководящее вліяніе на вновь выступающія философскія направленія, идутъ рука-объ-руку *два* существенно-различныхъ направленія мысли, примѣняются два существенно-различныхъ метода, изъ которыхъ каждый можетъ образовать исходный пунктъ для научнаго мышленія: эмпирическое наблюденіе естественныхъ явленій, съ одной стороны, и математическая абстракція и анализъ явленій, съ другой. Эмпирическое наблюденіе и вытекающій изъ него индуктивный методъ примѣняетъ съ большимъ успѣхомъ въ области астрономіи *Кеплеръ;* сверхъ того этотъ методъ ревностно проводится въ описательныхъ отрасляхъ естественной науки, среди которыхъ въ это время занимала первое мѣсто анатомія человѣка. Дедуктивнымъ методомъ въ физическихъ изслѣдованіяхъ съ геніальнымъ искусствомъ пользуется *Галилей*, подъ руками котораго механика, главнѣйшая основа новаго міросозерцанія на ряду съ астрономіею, реформированной Коперникомъ и Кеплеромъ, превращается въ прикладную математику. Оба метода изслѣдованія, индуктивный, строго эмпирическій, и дедуктивный, абстрактный и умозрительный, внутри естественной науки мирно уживаются другъ съ другомъ и нерѣдко въ работахъ одного и того же изслѣдователя даже чередуются другъ съ другомъ соотвѣтственно свойствамъ задачъ. Это взаимное вспомоществованіе обоихъ методовъ находитъ соотвѣтственное выраженіе въ томъ дружескомъ отношеніи, которое соединяло двухъ выдающихся естествоиспытателей этого времени, типичныхъ представителей обоихъ указанныхъ направленій мысли, Кеплера и Галилея.

3. Однако, что въ спеціальномъ изслѣдованіи мирно уживалось другъ съ другомъ и противоположность чего многократно ясно даже не сознавалась, то философія раздѣляетъ на враждующія міросозерцанія. Причина этого явленія лежитъ въ томъ, что философіи присуще стремленіе къ строгому самопознанію, благодаря чему она и сознаетъ противоположность примѣняемыхъ ею методовъ, а также въ томъ, что въ философіи имѣютъ силу тѣ отношенія, въ которыхъ новые взгляды, вслѣдствіе ихъ внутренняго родства, стоятъ къ старымъ. Гдѣ отдается преимущество индуктивному методу, тамъ вслѣдствіе тѣсной связи этого послѣдняго

съ естественно-научнымъ наблюденіемъ пріобрѣтаютъ вліяніе тѣ древнія направленія, которыя, подобно атомистикѣ, главное вниманіе сосредоточивали на чувственно воспринимаемомъ ходѣ естественныхъ явленій. Наоборотъ, гдѣ склоняются къ математической абстракціи и дедукціи, тамъ неизбѣжно вступаетъ въ свои права родство съ умозрительными изслѣдованіями, какъ оно проявилось уже у Платона въ соединеніи діалектики понятій и математики. Такимъ образомъ рядомъ со специфическою природою различныхъ методовъ и общею тенденціею философіи къ одностороннему проведенію опредѣленныхъ точекъ зрѣнія, особенно это родство съ древними міросозерцаніями опредѣляетъ развитіе вновь выступающихъ философскихъ направленій. Борьба міросозерцаній, зародыши которой лежатъ уже скрытыми въ указанныхъ различныхъ направленіяхъ новой науки, обнаруживается черезъ свое перенесеніе въ область философіи; противоположности же усиливаются въ той мѣрѣ, въ какой онѣ сопоставляются другъ съ другомъ въ возникающихъ попыткахъ образованія философскихъ системъ.

Въ *одномъ* пунктѣ, однако, согласны между собою всѣ вновь выступающія здѣсь, враждебныя другъ другу направленія: всѣ они вѣрятъ, что наука откроетъ новые пути для изслѣдованія и что эти пути приведутъ къ новымъ неожиданнымъ результатамъ. Поэтому представители этихъ направленій не съ меньшею энергіею, чѣмъ одновременно жившіе съ ними, упомянутые нами великіе естествоиспытатели, борются противъ схоластики и ея духовнаго руководителя, Аристотеля, особенно противъ его логики, хотя иногда и въ нихъ самихъ сказывается еще схоластическая традиція и воспитаніе. Особенно враждебно новая философія относится къ скованности мысли, господствующей въ аристотелевской философіи: она желаетъ приступить къ обсужденію проблемъ свободною отъ балласта научныхъ традицій, свободною даже въ извѣстной мѣрѣ отъ гнета церковныхъ догмъ. Однако, даже самые свободные изъ мыслителей этого періода должны были отдать дань религіозному гнету своего времени. Откровенныя истины вѣры допускаютъ также Бэконъ и Гоббсъ, хотя, по мѣрѣ возможности, они избѣгаютъ касаться ихъ; и Декартъ не разъ увѣрялъ, что онъ убѣжденъ въ согласіи своего ученія съ догматами церкви и что онъ готовъ отказаться отъ своего ученія въ случаѣ отсутствія таковою согласія,—увѣреніе, сдѣлавшееся въ это время условною формулою, которая частью основывалась на искренней вѣрѣ, частью же служила для философіи знаменемъ, подъ которымъ она надѣялась обезпечить себѣ свободный путь.

§ 22. Индуктивная и дедуктивная философія. а) **Бэконовская философія.** 1. Индуктивное направленіе находитъ свое полное вы-

раженіе первый разъ у *Фрэнсиса Бэкона* (1561—1626). Недостатки, свойственные собственнымъ естественно-научнымъ попыткамъ этого мыслителя, болѣе свѣдущаго въ дѣлахъ государственныхъ и юридическихъ, чѣмъ въ методахъ естествознанія, обостряютъ противоположность, которую онъ устанавливаетъ между эмпирическимъ и умозрительнымъ направленіями. Въ связи съ этими недостатками находится односторонняя переоцѣнка Бэкономъ собиранія фактовъ и приниженіе съ его стороны значенія математическихъ вспомогательныхъ средствъ, для правильной оцѣнки котораго у него не хватаетъ необходимыхъ свойствъ ума. Такимъ образомъ Бэконъ впервые сообщилъ «индуктивному методу» то значеніе, которое онъ занялъ въ развитіи новой научной методики и частью сохранилъ вплоть до нашихъ дней. Если въ аристотелевской логикѣ индукція играетъ только роль второстепеннаго, въ основѣ несущественнаго метода, то у Бэкона она является неизбѣжною основою всякаго научнаго познанія. Только заботливое возвышеніе отдѣльныхъ фактовъ, собранныхъ по плану путемъ наблюденія и эксперимента, до всеобщихъ понятій и законовъ, предоставляющихъ собою обобщенныя положенія для отдѣльныхъ группъ фактовъ, ведетъ, по его мнѣнію, къ дѣйствительнымъ познаніямъ, которыя потомъ опять, въ цѣляхъ объясненія и практической пользы, могутъ примѣняться къ конкретнымъ проблемамъ. Поэтому сознательно Бэконъ противоставляетъ свой «novum organon», излагающій новый индуктивный методъ, который долженъ быть перенесенъ съ естественной науки на всю совокупность наукъ, аристотелевскому organon'у, собранію логическихъ сочиненій древняго философа, центральный пунктъ которыхъ—силлогистика, ученіе о выводѣ отдѣльныхъ положеній изъ общихъ посылокъ. Безполезность этой силлогистики, съ особенною любовью взлелѣянной схоластикой, была для Бэкона вполнѣ ясна, такъ какъ она уже предполагаетъ то, что является цѣлью науки, обладаніе общимъ знаніемъ, изъ котораго можетъ пониматься единичное. Достойно замѣчанія, что творецъ новаго ученія объ индукціи, несмотря на это, самъ остается причастнымъ предразсудку старой силлогистики, требуя *полнаго* или, если это недостижимо, возможно полнаго собранія фактовъ, относящихся къ разрабатываемой проблемѣ. Въ этомъ смыслѣ онъ устанавливаетъ свои «таблицы инстанцій», которыя должны быть старательно приготовлены и выполнены прежде, чѣмъ можно склониться къ опредѣленному результату: «позитивныя инстанціи», гдѣ прежде всего безсистемно собираются всѣ случаи, въ которыхъ факты согласуются между собою; «негативныя», т.-е. такія, въ которыхъ разсматриваются исключенія; «степенныя», гдѣ явленія располагаются въ постепенномъ порядкѣ, потомъ «прерогативныя инстанціи», гдѣ дѣлается выборъ

важнѣйшаго изъ предшествующаго, откуда уже должно подняться къ заключительному выводу. Какъ бы остроумно и правильно при описаніи этого идеальнаго метода Бэконъ ни схватилъ отдѣльныя черты естественно-научной индукціи, именно экспериментальнаго, имъ чрезмѣрно почитаемаго метода, однако, нѣтъ сомнѣнія, что по излагаемому имъ методу никогда ни прежде, ни послѣ него научная индукція въ дѣйствительности не проводилась. Съ цѣлью изложить методъ, который, въ лучшемъ случаѣ, былъ выработанъ по образцу судейскаго допроса, но навѣрно уже не по образцу физики, «матери наукъ», Бэконъ оставляетъ безъ вниманія образцовые примѣры естественно-научнаго изслѣдованія, фактически данные его великими современниками, Галилеемъ и Кеплеромъ. Причина этого, очевидно, лежала въ томъ, что онъ все еще, слѣдуя Аристотелю, считалъ «полную индукцію» необходимою для правильнаго заключенія и просмотрѣлъ поэтому громадную важность, которою фактически обладаютъ для научнаго изслѣдованія установленіе предварительныхъ гипотезъ и примыкающая къ нему пробная дедукція, могущая впослѣдствіи при случаѣ обратиться въ окончательную. Но чѣмъ ошибочнѣе должна была сдѣлаться бэконовская методологія черезъ одностороннее требованіе собиранія отдѣльныхъ опытовъ, тѣмъ въ большей степени она явилась программою философскаго направленія, которое имѣло свою силу въ этой односторонности. Ибо въ эмпирической философской школѣ бэконовское ученіе объ индукціи отнынѣ разсматривалось, какъ впервые со всею строгостью удовлетворившее требованію науки, которая должна основываться на опытѣ. Если поэтому Бэконъ въ своемъ «novum organon» не достигаетъ поставленной имъ себѣ цѣли, то основаніе этого заключается прямо въ томъ, что въ періодъ борьбы міросозерцаній сообщило ему философское значеніе:—въ одностороннемъ провозглашеніи опыта, исключающемъ всякое другое направленіе мысли и всякій другой методъ. Его ученіе объ индукціи едва ли оказало значительное вліяніе на развитіе отдѣльныхъ наукъ, хотя самъ себя Бэконъ могъ считать законодателемъ новыхъ наукъ. Но тѣмъ бо́льшее вліяніе оказало на философское направленіе, тенденція котораго—сдѣлать естественно-научный способъ изслѣдованія общезначимымъ, основное положеніе, провозглашенное имъ и проведенное въ его ученіи объ индукціи, положеніе, что единственная задача науки состоитъ въ указаніи связи и обобщеніи фактовъ чувственнаго опыта, въ «интерпретаціи природы», которыя должны замкнуться въ самой природѣ и никогда не слѣдовать внушеніямъ собственнаго мышленія.

2. Дѣйствительное движеніе научнаго изслѣдованія гораздо совершеннѣе Бэконъ понялъ въ томъ своемъ произведеніи, которое рядомъ съ ученіемъ объ индукціи образуетъ его главный трудъ,

въ энциклопедическомъ обзорѣ; на этотъ трудъ мы ранѣе указали какъ на первую попытку классификаціи наукъ въ новое время. Его разностороннее образованіе, осмотрительность, съ которою онъ слѣдуетъ за опытными науками въ ихъ различныхъ развѣтвленіяхъ, преимущественно проявляются въ установленіи многообразныхъ «desiderata», осуществленіе которыхъ онъ провидѣлъ для будущаго развитія. Такъ, онъ въ правильныхъ штрихахъ предначерталъ задачи для наукъ, въ его время совсѣмъ не существующихъ, для технической физики и химіи, патологической анатоміи, экспериментальной токсикологіи, также для исторіи литературы и исторіи науки. Конечно, односторонность индуктивной точки зрѣнія Бэкона здѣсь также обнаруживается въ томъ, что математика въ его системѣ не занимаетъ никакого самостоятельнаго мѣста, а «philosophia prima» хотя и называется общею наукою, парящею надъ совокупностью разрозненнаго знанія, однако, ея содержаніе ближе не изслѣдовано. Весь интересъ Бэкона сосредоточенъ только на отдѣльныхъ отрасляхъ знанія, которыя, съ его точки зрѣнія, исключительно эмпирическія. Съ эмпирической точкой зрѣнія у него тѣснѣйшимъ образомъ связывается *утилитарная*. Поэтому ученіе о природѣ является, по мнѣнію Бэкона, «матерью наукъ» не въ меньшей мѣрѣ также въ силу того, что оно самое полезное, могущее наилучшимъ образомъ облагодѣтельствовать человѣчество черезъ новыя изобрѣтенія. Въ этомъ смыслѣ онъ пытается для каждой теоретической науки установить практическую дисциплину, направленную на полезное примѣненіе. Поэтому не только физика и химія должны служить техникѣ, физіологія—діэтетикѣ и макробіотикѣ, но также и психологія — распознаванію характера и политикѣ. Утилитарная тенденція распространяется и на этическое міросозерцаніе Бэкона. Быть полезнымъ для себя самого и для другихъ — для него истинное понятіе добродѣтели. Такимъ образомъ его мораль эмпирична, она обращена на чувственный міръ и его потребности.

б) Картезіанская философія. 3. Нѣсколько десятковъ лѣтъ спустя выступаетъ противоположное бэконовскому направленіе, возвращающееся къ математическимъ методамъ новой науки и склонившееся къ умозрительному обсужденію проблемъ въ лицѣ выдающагося и вліятельнѣйшаго мыслителя этого времени—Рене Декарта (Renatus Cartesius, 1596—1650). Будучи однимъ изъ выдающихся математиковъ своего времени благодаря своимъ важнымъ изслѣдованіямъ въ области геометріи и анализа, въ качествѣ основателя «аналитической геометріи», Декартъ прежде всего стремится перенести математическіе методы, насколько возможно, въ философію. Анализъ и абстракція, сведеніе сложныхъ фактовъ къ ихъ простымъ элементамъ и планомѣрная дедукція изъ очевидныхъ аксіомъ являются для него

основными методами научнаго изслѣдованія, рядомъ съ которыми собираніе наблюденій можетъ претендовать только на относительно небольшое значеніе. Поэтому въ основѣ философскихъ стремленій Декарта состоитъ попытка найти очевидныя и, слѣдовательно, ни откуда не вытекающія положенія, которыя въ области общаго философскаго знанія должны соотвѣтствовать математическимъ аксіомамъ и изъ которыхъ, въ концѣ концовъ, должны быть добыты всѣ частныя познанія.

Къ такимъ положеніямъ, которыя даются намъ какъ непосредственно очевидныя истины и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ основы всякаго другого познанія, Декартъ причисляетъ, во-первыхъ, *самодостовѣрность мышленія*, выраженную въ положеніи «cogito ergo sum», во-вторыхъ, *математическій характеръ познанія внѣшняго міра*, проявляющійся въ совокупности геометрическихъ и ариѳметическихъ аксіомъ и въ примѣненіи послѣднихъ къ свойствамъ и законамъ природы, и, наконецъ, въ-третьихъ, *идею Бога*, какъ безконечно совершеннаго существа, идею, которая находится нами въ самихъ себѣ и о которой, такъ какъ она выходитъ за границы нашего конечнаго ограниченнаго познанія, мы не можемъ дать отчета иначе, какъ путемъ допущенія, что эта идея заложена въ насъ самимъ Богомъ и что въ этомъ смыслѣ она является субъективнымъ образомъ Бога. Благодаря этому, третье изъ указанныхъ самоочевидныхъ положеній философіи возвышается надъ двумя первыми, которыя вслѣдствіе своего общезначимаго необходимаго характера, правда, въ свою очередь, возвышаются надъ отдѣльными фактами опыта, однако, благодаря своей особенности, не выходятъ за границы нашего конечнаго познанія. Эти идеи только черезъ свое отношеніе къ идеѣ Бога должны доказываться, какъ *прирожденныя идеи*, которымъ присуща необходимая истина. Если идея Бога должна быть первоначально заложена въ насъ вслѣдствіе своего собственнаго безконечнаго содержанія, то остальныя двѣ идеи—вслѣдствіе присущаго имъ притязанія на абсолютную истинность, которою онѣ не могли бы обладать въ качествѣ просто эмпирическихъ истинъ, но которую добываютъ черезъ то, что сверхчувственное происхожденіе идеи Бога принуждаетъ къ признанію подобнаго происхожденія за всѣми идеями, признаваемыми нами за равно очевидныя и достовѣрныя.

4. Это ученіе, очевидно, происходитъ изъ ученія Платона объ идеяхъ. Только здѣсь также нашла мѣсто субъективированіе идей Платона начавшееся у Августина съ преобразованія ихъ въ творческія мысли Бога; однако, сдѣлавъ еще одинъ шагъ впередъ путемъ превращенія ихъ въ прирожденныя идеи *человѣческаго* сознанія, субъективированіе, вмѣстѣ съ тѣмъ, ограничивается, вслѣдствіе выставленнаго требованія оче-

видности, проистекающаго изъ своеобразнаго соединенія господствующаго въ математикѣ направленія съ умозрѣніемъ древне-христіанской философіи, тремя фундаментальными идеями Бога, души и пространственнаго тѣлеснаго міра. Въ дѣйствительности Декартъ заимствуетъ отъ схоластическаго реализма XI вѣка онтологическое доказательство бытія Бога въ почти неизмѣнномъ видѣ; августиновское опредѣленіе души, какъ мыслящей сущности, сотворенной Богомъ въ качествѣ непосредственнаго образа Его собственнаго духовнаго бытія, Декартъ переноситъ на свое понятіе души; опираясь же на направленіе, господствующее въ математикѣ его времени, онъ устанавливаетъ протяженность, какъ основное свойство матеріи, а механическіе законы, какъ принципы ея измѣненій. Изъ этихъ *трехъ* понятій Бога, души и матеріи и изъ ихъ, предположенныхъ прежде всякаго опыта, свойствъ уже вытекаетъ требованіе чисто *умозрительнаго* обсужденія тѣхъ трехъ наукъ, которыя покоятся на нихъ: теологіи, психологіи и естественной науки. Вмѣстѣ съ этимъ картезіанская философія уже открываетъ путь къ тремъ метафизическимъ дисциплинамъ послѣдующаго времени: *раціональной теологіи, психологіи* и *философіи природы*.

5. Несмотря на вліяніе, которое оказала теологія предшествующаго времени на мышленіе Декарта, его интересъ все-таки главнымъ образомъ сосредоточенъ на свѣтскихъ наукахъ. Изъ указанныхъ трехъ областей онъ разработалъ только философію природы и психологію, причемъ первую самымъ обстоятельнѣйшимъ образомъ. Въ ней ясно обнаруживается, въ какой степени философскія направленія этого времени, какъ бы въ прочихъ отношеніяхъ они ни различались другъ отъ друга, всѣ находятся подъ господствомъ добытаго черезъ естественную науку міросозерцанія. Картезіанская философія природы есть попытка чисто механическаго объясненія природы, впервые выступившая со времени демокритовской атомистики. Исходя изъ положенія, что только математически очевидныя свойства тѣлъ объективно дѣйствительны, она пытается дедуцировать всѣ естественныя явленія просто изъ понятій протяженія и движенія, конечно, всегда молчаливо присоединяя къ первому непроницаемость. Такъ какъ матерія, непрерывно наполняющая пространство, движется во всѣхъ своихъ частяхъ поступательно и вмѣстѣ съ тѣмъ, вращательно, то она должна распадаться на элементы, которые, полируясь и сжимая другъ друга, принимаютъ различныя, частью круглыя, частью призматическія формы, свойственныя любой пылинкѣ безконечно-малыхъ частицъ. Такимъ образомъ, Декартъ противопоставляетъ атомистикѣ *корпускулярную теорію*, утверждая на основаніи отожествленія матеріи и протяженности невозможность пустыхъ промежуточныхъ пространствъ. Съ другой стороны, Декартъ, конечно, примыкаетъ къ измѣненному въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ ученію Демо-

крита о возникновеніи космическихъ движеній изъ *вихрей*. Движенія, по его ученію, должны первоначально принадлежать отдѣльнымъ небеснымъ тѣламъ, но потомъ болѣе мелкія движенія переходятъ въ сферы дѣйствія болѣе крупныхъ, чѣмъ и объясняются планетныя системы; это первая попытка космогонической гипотезы на основахъ новаго коперниковскаго міросозерцанія. Всѣ движенія тѣлъ стоятъ подъ господствомъ неизмѣнныхъ механическихъ законовъ; Декартъ отбрасываетъ всякое телеологическое объясненіе явленій природы. Самое допущеніе творенія міра стоитъ у него, очевидно, только какъ внѣшнее приспособленіе къ догмѣ: ясно, что мірозданіе по Картезію, еще въ большей степени, чѣмъ нѣкогда у Аристотеля, въ самомъ себѣ имѣетъ условія вѣчнаго существованія. Изъ законовъ движенія, въ установленіи которыхъ Декартъ слѣдовалъ динамикѣ Галилея, *собственно* ему принадлежитъ принципъ «сохраненія количества движенія» (выражаясь математически, произведенія $m \cdot v$, т.-е. массы на скорость). Этотъ принципъ, выражая, что при всякомъ измѣненіи отдѣльныхъ движеній количество движенія во вселенной постоянно остается однимъ и тѣмъ же, сообщаетъ механической системѣ Декарта единство аналогично тому, какъ понятіе развитія сообщаетъ таковое же аристотелевскому телеологическому объясненію міра. Вмѣстѣ съ этимъ картезіанскій принципъ породилъ рядъ попытокъ формулированія общаго мірового закона, которыя нашли свое завершеніе въ принципѣ «сохраненія энергіи», господствующемъ въ современной физикѣ. Послѣдній находится еще въ связи съ принципомъ сохраненія количества движенія, потому что этотъ есть также «законъ сохраненія» и обладаетъ, что впервые замѣтилъ уже Лейбницъ, въ себѣ самомъ телеологическимъ характеромъ. Въ прочихъ отношеніяхъ картезіанская философія природы представляетъ собою первую попытку полнаго объясненія міра на основахъ механическаго міросозерцанія. Она безподобна по послѣдовательности, съ которою она пытается изъ однихъ и тѣхъ же положеній о матеріи и движеніи дедуцировать всѣ явленія, отъ космическихъ движеній до земного притяженія, теплоты, свѣта, электричества, магнитизма въ той степени, въ какой они были извѣстны въ то время. Но, съ другой стороны, ни одна изъ позднѣйшихъ попытокъ не превзошла декартовскую въ произвольности гипотезъ, которымъ философъ всегда приписываетъ очевидность и необходимость,—условія, требуемыя имъ отъ научнаго познанія вообще.

6. Въ полной противоположности къ матеріи Декартъ устанавливаетъ вторую изъ признанныхъ имъ «сотворенныхъ субстанцій»—*душу*. Матерія—протяженная и немыслящая, душа—мыслящая и непротяженная. Ея сущность состоитъ *только* въ мышленіи, которое для

Декарта въ существенныхъ чертахъ совпадаетъ съ волею, такъ какъ для него всякое мышленіе является произвольнымъ процессомъ. Только поэтому онъ ограничиваетъ душевную жизнь *человѣкомъ*. Животныя—просто естественныя машины: цѣлесообразность ихъ движеній исключительно вытекаетъ изъ совершенной связи частей нервной системы, которая впрочемъ и у человѣка лежитъ въ основаніи непроизвольныхъ движеній. Такъ какъ, слѣдовательно, жизненные процессы, напримѣръ, всѣ физическія явленія,—чисто механическіе по своей природѣ, то и обычное пониманіе сущности смерти, по которому она наступаетъ тогда, когда душа покидаетъ тѣло, неправильно. Скорѣе мы здѣсь имѣемъ обратное отношеніе: душа покидаетъ тѣло тогда, когда механизмъ его дѣлается негоднымъ. Сѣдалищемъ души, какъ простой сущности, можетъ быть только единичный пунктъ человѣческаго мозга: Декартъ считаетъ твердо установленнымъ, что такимъ сѣдалищемъ служитъ *glandula pinealis* какъ единственно непарное образованіе мозга. Здѣсь должны сходиться всѣ нервы. Текущая въ нихъ нѣжная матерія («жизненные духи» на языкѣ тогдашнихъ физіологовъ) должна возбуждающе дѣйствовать на душу и, въ свою очередь, получать отъ нея воздѣйствія. Черезъ такія взаимодѣйствія возникаютъ ощущенія, чувства, страсти, полу-физическія, полу-психическія состоянія, которыя поэтому, съ одной стороны, даютъ мышленію свое содержаніе, а, съ другой, принимаютъ участіе въ его чистой дѣятельности.

Декартовскіе *этическіе взгляды* покоятся на основаніи этихъ представленій объ отношеніи души и тѣла. Зависимость души отъ тѣла, обосновывающаяся на ея связи съ нимъ, преимущественно проявляется въ *страстяхъ*. Радость и печаль, любовь и ненависть такъ же, какъ чрезмѣрное стремленіе ко всѣмъ чувственнымъ вещамъ вообще, особенныя модификаціи которыхъ являются собственно только отдѣльными аффектами,—всѣ они—въ истинномъ смыслѣ страданіе души, потому что при нихъ чистая дѣятельность мышленія нарушается превосходствомъ чувственныхъ впечатлѣній. Однако, естественный законъ психо-физической обусловленности состоитъ въ томъ, что страсти никогда не могутъ исчезнуть; однѣ изъ нихъ только могутъ вытѣсняться другими, болѣе слабыя болѣе сильными. Поэтому спасеніе для души: обладать *единой* страстью, при которой собственная природа души побѣждаетъ всѣ чувственныя вліянія, потому что при ней желаніе совпадаетъ съ дѣятельностью души, болѣе всего ей свойственной,—съ мышленіемъ. Эта страсть—*чисто интеллектуальный интересъ*, «удивленіе» (admiratio), при которомъ объекты желаются не ради ихъ самихъ, а какъ объекты познанія. Она—результатъ самовоспитанія воли, при которомъ послѣдняя ограничивается стремленіемъ—въ дѣйствіи къ до-

стижимому и согласимому со свободой духа, въ знаніи къ познаваемому. Выработкѣ этихъ этическихъ правилъ, частью напоминающихъ діаноэтическія добродѣтели Аристотеля, частью стоическую этику, много способствовали личныя настроенія философа, который послѣ шумной жизни въ уединеніи погрузился въ размышленіе. Свое значеніе эти этическія добродѣтели почерпаютъ преимущественно черезъ то, что отражаютъ противоположность взглядовъ умозрительнаго направленія мысли въ этотъ періодъ къ взглядамъ эмпирическаго. Если послѣднее видитъ цѣль человѣческаго стремленія въ практической, полезной работѣ, то для умозрительнаго направленія она состоитъ въ чистомъ самоудовлетвореніи мышленія и въ пристрастіи къ идеальному міру, свободному отъ недостатковъ эмпирической дѣйствительности. Черезъ это спекулятивное направленіе опять соприкасается съ предшествующею христіанскою философіею, изъ которой оно пытается перенести въ міросозерцаніе новаго времени существенныя составныя части ея метафизическихъ системъ.

в) Матеріализмъ и картезіанская школа. 7. Философія Декарта оказала могущественное вліяніе на философское движеніе послѣдующаго времени. Она многократно возбуждала борьбу міросозерцаній и сообщала ей свое направленіе. Въ спорѣ картезіанскихъ ученій прежде всего окрѣпъ противоположный, примыкающій къ Бэкону натуралистическій образъ мысли. Среди его послѣдователей выдаются *два* мужа, которые съ различныхъ сторонъ развили міросозерцаніе, болѣе въ видѣ программы намѣченное, чѣмъ проведенное Бэкономъ: *Ѳома Гоббсъ* и *Петръ Гассенди. Ѳома Гоббсъ* (1599—1679) является главнѣйшимъ, всестороннѣйшимъ и остроумнѣйшимъ защитникомъ этого направленія. Если Бэконъ считаетъ физику «матерью наукъ», то Гоббсъ стремится всѣ прочія науки свести къ физикѣ. Онъ обсуждаетъ психологическія и соціальныя проблемы такимъ же точно способомъ, какъ и естественнонаучныя проблемы, при разрѣшеніи которыхъ онъ пытается въ смыслѣ господствующей тенденціи вѣка и въ прямомъ согласіи съ механикой Галилея свести всѣ явленія къ феноменамъ движенія въ себѣ индифферентной, непрерывно наполняющей пространство матеріи. Если поэтому въ механическомъ толкованіи философіи природы Гоббсъ, несмотря на различіе во взглядахъ, стоитъ на томъ же основаніи, какъ и Декартъ, то въ пониманіи духовной жизни онъ сильно отклоняется отъ послѣдняго. Уже Галилей установилъ законъ, по которому для физиковъ существуютъ дѣйствительно только математическія свойства тѣлъ, т.-е. пространство, движеніе, число; всѣ же такія качества, какъ, напримѣръ, свѣтъ и темнота, тепло и холодъ и всѣ прочія ощущенія, которымъ аристотелевская школа приписывала реальное значеніе,

являются просто субъективными феноменами. Этотъ законъ Гоббсъ обобщилъ въ философскій постулатъ, стремясь и для пониманія духовной жизни свести духовные феномены къ механическимъ законамъ движенія. Въ качествѣ непосредственныхъ переживаній психическіе процессы являются, по его ученію, простыми знаками, указывающими на дѣйствительные естественные процессы, изъ которыхъ они происходятъ: они—«призраки», а не реальности. Только физическое тѣло дѣйствительно. Въ движеніяхъ его малѣйшихъ частицъ имѣютъ свой источникъ наши ощущенія, аффекты и волевые процессы. Такимъ образомъ, Гоббсъ является однимъ изъ первыхъ мыслителей, который со строгою послѣдовательностью изъ натуралистическаго міросозерцанія развилъ основные законы современнаго матеріализма, причемъ здѣсь тотчасъ выступаетъ различіе послѣдняго отъ наивнаго древняго матеріализма, признающаго самостоятельность души, отъ демокритовской атомистики. Для Гоббса душевный процессъ не является движеніемъ особенной субстанціи—души, но представляетъ собою дѣйствіе тѣла, «функцію мозга», по выраженію болѣе поздняго матеріализма,—дѣйствіе, которое, всегда оставаясь тѣлеснымъ, скрывается позади нашихъ субъективныхъ ощущеній. Соотвѣтственно такому пониманію онъ разрѣшаетъ гносеологическую проблему въ смыслѣ предшествующаго схоластическаго номинализма, который собственно и подготовилъ натуралистическое воззрѣніе. Всеобщее не просто не познаваемо, оно—обманчивая иллюзія, въ основаніи которой въ дѣйствительности всегда опять лежитъ отдѣльный чувственный предметъ. Поэтому только отдѣльныя вещи познаваемы. Общія понятія—простыя имена, которыя охватываютъ цѣлую совокупность отдѣльныхъ вещей. Изъ прирожденныхъ идей Декарта идея Бога—вполнѣ недоступный наукѣ объектъ вѣры, душа—фикція; такимъ образомъ, остаются дѣйствительными только математическія свойства тѣлеснаго міра, но они—не прирожденныя идеи, а возникаютъ изъ чувственнаго воспріятія, изъ котораго мы добываемъ ихъ путемъ произвольнаго обособленія отъ его прочаго содержанія.

8. Если тѣло—единственный реально существующій объектъ, то это понятіе должно примѣняться не просто къ отдѣльному человѣку, но также и къ *человѣческому обществу*. Государство—искусственное тѣло, образованное черезъ то, что многія лица путемъ договора подчинились волѣ одного лица. Послѣднее основаніе этого объединенія лежитъ въ свойственномъ всѣмъ тѣламъ стремленіи къ самосохраненію, которое въ первобытномъ состояніи побуждаетъ каждаго человѣка бороться со своими ближними, оспаривая у нихъ то, чѣмъ онъ самъ желаетъ владѣть. Поэтому государство—оборона, созидаемая человѣкомъ при переходѣ въ культурное состояніе противъ слѣпо дѣйствую-

щаго противъ самого же себя естественнаго эгоизма. Принимая такимъ образомъ теорію договора, которая схоластической философіи служила къ тому, чтобы выдвинуть свѣтскую и преходящую природу государства въ противоположность божеской и вѣчной природѣ церкви, Гоббсъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, совершенно измѣняетъ ея содержаніе въ духѣ новаго времени. Онъ учитъ, что граждане не могутъ подчиняться, прежде чѣмъ они не придутъ къ соглашенію между собой. Поэтому договоръ подчиненія уже предполагаетъ *общественный договоръ*. Послѣдній явился результатомъ свободной воли индивидовъ, понявшихъ, что въ учрежденіи правового порядка лежитъ единственное спасеніе отъ опасности того дикаго первобытнаго состоянія, въ которомъ люди, подобно волкамъ, «homo homini lupus», ведутъ борьбу другъ съ другомъ. Такимъ образомъ, въ этой идеѣ общественнаго договора уже находилась въ скрытомъ состояніи современная идея народнаго суверенитета. Хотя самъ Гоббсъ, ученіе котораго созрѣло въ періодъ волненій англійской революціи, безусловно считалъ абсолютную монархію за лучшую государственную форму, такъ какъ черезъ безусловное господство *единой* воли разъ навсегда обуздывается соревнованіе отдѣльныхъ воль, однако, благодаря идеѣ общественнаго договора, онъ сталъ отцомъ позднѣйшихъ революціонныхъ государственныхъ теорій. Если въ развитіи этого ученія его уже предупредилъ нѣмецкій профессоръ юриспруденціи *Іоганнъ Альтузій* (около 1600), то, во всякомъ случаѣ, политическія сочиненія Гоббса впервые внесли новыя идеи въ болѣе широкіе круги общества. Гоббсъ является сыномъ новаго времени также и въ томъ, что у него теорія договора со стороны отношенія церкви и государства строго противоположна схоластическому ученію. Государственный договоръ, по его ученію, нерасторжимъ; такимъ образомъ, установленный черезъ него порядокъ, строго говоря, вѣченъ. Но, такъ какъ въ государствѣ можетъ господствовать только *единая* воля, то церковь безусловно подчинена государству. Единственно терпимою формою церкви является форма *государственной церкви*. «Вѣра», по циническому выраженію Гоббса,—«то, во что государство дозволяетъ вѣрить; суевѣріе—то, во что государство запрещаетъ вѣрить».

9. Подобно государству, и *мораль* у Гоббса является продуктомъ тщательно расчитаннаго собственнаго интереса индивида. Человѣкъ свои естественныя страсти ограничиваетъ только ради собственной выгоды и ради нея же оказываетъ благодѣянія своимъ ближнимъ. Глубочайшій мотивъ дѣйствія всегда покоится на индивидуальной пользѣ, на стремленіи къ удовольствію, каковое стремленіе свободно господствуетъ при первобытномъ состояніи человѣка и поэтому, въ концѣ концовъ, обращается противъ собственнаго блага послѣдняго, при куль-

турномъ же состояніи умѣряется, благодаря разсудку, и, такимъ образомъ, становится источникомъ продолжительнаго счастья. Какъ этика Декарта съ логическою необходимостью явилась возрожденіемъ своеобразнаго, преобразованнаго въ духѣ новаго времени стоицизма, такъ и натурализмъ Гоббса также послѣдовательно приводитъ къ гедонизму и эпикуреизму. При этомъ послѣдній, благодаря связанной съ нимъ высокой оцѣнкѣ культурныхъ благъ въ ихъ противоположности къ грубости первобытнаго состоянія, пріобрѣтаетъ здѣсь своеобразный характеръ, въ связь съ которымъ также становится новое пониманіе человѣческаго общества, какъ культурнаго продукта, произведеннаго для пользы индивида.

10. Меньшимъ значеніемъ обладаетъ второй изъ вышеназванныхъ защитниковъ натуралистическаго направленія въ этотъ періодъ времени, *Петръ Гассенди* (1592—1655). Если у Гоббса возстановленіе эпикурейской этики явилось результатомъ матеріализма, выросшаго изъ школы натурфилософіи и номинализма, то въ Гассенди, наоборотъ, прежде всего живетъ стремленіе противоставить аскетической церковной морали, произведенный духомъ эпохи возрожденія, этическій идеалъ жизнерадостности и наслажденія. Находя этотъ идеалъ осуществленнымъ у сильно порицаемаго Эпикура, онъ отсюда неизбѣжно приходитъ и къ другимъ частямъ эпикурейскаго ученія. Такимъ образомъ, онъ впервые въ новое время извлекаетъ изъ забвенія мысли атомистики. Это же приводитъ Гассенди, клирика, остающагося при всемъ томъ вѣрнымъ своей церкви, къ натуралистическому и матеріалистическому міросозерцанію. Однако, въ точности слѣдуя за своимъ античнымъ прототипомъ, будучи болѣе филологомъ, чѣмъ естествоиспытателемъ, онъ еще разъ выдвигаетъ рядомъ съ защищаемой Гоббсомъ современной формой матеріализма его древнюю дуалистическую форму. Философія Гассенди въ ея чистомъ видѣ не оказала на послѣдующее время сколько-нибудь замѣтнаго вліянія. Время дуалистическаго матеріализма безвозвратно прошло: онъ долженъ былъ подъ вліяніемъ новаго естественно-научнаго воззрѣнія на человѣка необходимо уступить мѣсто такому же направленію въ монистической формѣ. Но указаніе Гассенди на атомистику оказало въ естественной наукѣ тѣмъ большее вліяніе, чѣмъ сильнѣе боролись противъ нея философы: Декартъ, Гоббсъ и позднѣе Лейбницъ, для которыхъ принятіе пустого пространства казалось невозможнымъ.

11. Борьба міросозерцаній, которая началась со времени выступленія на сцену вышеуказанныхъ противниковъ Декарта въ философіи XVII в., продолжается въ дѣятельности большого числа повсюду выступающихъ противъ натурализма мыслителей, которые, примыкая къ Декарту, пытаются частью дальше развить его ученіе, частью поставить его въ

гармонію съ болѣе древними философскими взглядами. У всѣхъ этихъ картезіанцевъ на первый планъ выступаетъ противоположность новому натурализму съ этической и религіозной сторонъ. Поэтому ихъ усилія, главнымъ образомъ, направляются на этику и теологію. Главными защитниками религіознаго картезіанства являются нидерландецъ *Арнольдъ Гэйлинксъ* (1625—1669) и французскій священникъ *Николай Мальбраншъ* (1638—1715). Оба пытаются на основаніи ученій Декарта возстановить духъ древней христіанской этики,—кальвинистъ Гэйлинксъ, въ болѣе аскетическомъ направленіи, Мальбраншъ, членъ «oratorium Jesu», — въ мистически созерцательномъ. При этомъ у обоихъ связующій пунктъ съ ученіемъ Декарта образуетъ отношеніе идеи Бога къ двумъ другимъ прирожденнымъ идеямъ—души и тѣла. Такъ какъ, съ одной стороны, религіозная потребность стремится сильнѣе подчеркнуть зависимость души и міра отъ Бога, а, съ другой стороны, зарождается сомнѣніе относительно принятаго Декартомъ чисто внѣшняго отношенія между обѣими субстанціями, то оба мыслителя пытаются разрѣшить проблему психо-физическаго взаимодѣйствія путемъ допущенія творческой дѣятельности Бога, непрерывной, дѣйствующей въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ вліянія души на тѣло или тѣла на душу. Мальбраншъ этотъ способъ разсмотрѣнія переноситъ даже на взаимодѣйствіе вещей вообще. Онъ провозглашаетъ повсюду въ природѣ присутствіе Бога, субстратъ котораго онъ думаетъ найти въ чистомъ, интеллектуальномъ созерцаніи пространства, мыслимомъ независимо отъ всякаго чувственнаго содержанія. Такимъ образомъ, эти философы основываютъ ученіе, которое называется «окказіонализмомъ», такъ какъ оно разсматриваетъ взаимодѣйствіе души и тѣла въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, какъ только кажущееся, какъ происходящее только подъ вліяніемъ случая, «per occasionem».

Принципіально окказіонализмъ вплоть до настоящаго времени постольку обладаетъ значеніемъ, поскольку онъ въ первый разъ установилъ принципъ, обычно теперь характеризуемый въ качествѣ принципа «психо-физическаго параллелизма». Дѣйствительно, въ окказіонализмѣ въ первый разъ принимается, что взаимодѣйствіе между тѣломъ и душою въ собственномъ смыслѣ носитъ не причинный характеръ. Но, такъ какъ онъ это отношеніе сводитъ къ непрерывному мистическому присутствію Бога во всѣхъ человѣческихъ дѣйствіяхъ, по Мальбраншу даже во всѣхъ явленіяхъ природы, то въ немъ уже намѣчается дальнѣйшее преобразованіе картезіанскаго ученія въ мистическомъ направленіи,—преобразованіе, защитниками котораго въ Англіи являются кэмбриджскіе теологи *Кедвортъ* (1617—88) и *Генрихъ Моръ* (1614—87). У нихъ именно ясно выступаетъ попытка тѣснѣе связать картезіанскую философію съ платоновскимъ ученіемъ объ идеяхъ.

каковая попытка уже замѣчалась у Мальбранша. Рядомъ съ такою мистикою, доходящей у нѣкоторыхъ изъ этихъ писателей, какъ, напримѣръ, у Мора, до фантастичности, нерѣдко встрѣчается распространенное въ это время *мистически-скептическое направленіе*, которое частью получаетъ поощреніе отъ декартовской философіи, частью полемизируетъ съ ней. Выдающимися защитниками такого образа мыслей, типичными представителями объединенія встрѣчающихся совмѣстно строго математическаго и критическаго направленій съ мистическимъ являются *Блэзъ Паскаль* (1623—62) и позднѣе *Петръ Бэль* (1647—1706).

12. Результатомъ развитія философской мысли является рѣдкая опредѣленность двухъ метафизическихъ направленій: *матеріализма* и *спиритуализма*. Первый вытекаетъ изъ индуктивно-эмпирическаго образа мыслей, который всегда рѣшительно склоняется къ односторонне-натуралистическому направленію. Второй, какъ выясняется изъ его связи съ развитіемъ математической естественной науки, признаетъ въ общемъ самостоятельность матеріальной субстанціи и поэтому въ объясненіи природы идетъ въ существенныхъ чертахъ тѣмъ же путемъ, какъ матеріалистическое міропониманіе. Однако, рядомъ съ этимъ онъ безусловно признаетъ самостоятельность *духовныхъ* субстанцій. Если въ этомъ смыслѣ онъ дуалистиченъ, то, однако, высокая оцѣнка духовныхъ субстанцій и связанное съ этимъ отношеніе къ гносеологической проблемѣ, поскольку она высказывается въ признаніи прирожденныхъ идей, а также этическая точка зрѣнія, при которой центръ тяжести усматривается въ подчиненіи чувственныхъ аффектовъ интеллекту,—все это придаетъ такому дуализму *спиритуалистическій* характеръ.

В. Третій періодъ: періодъ догматическихъ системъ.

§ 23. Ученіе Спинозы о субстанціи. 1. Понятіе «догматизма» въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно здѣсь должно примѣняться, введено въ философію Кантомъ. Догматическими Кантъ называлъ всѣ философскія системы, существовавшія до появленія его критической философіи, все равно—принадлежали ли онѣ къ дедуктивно-спекулятивному или индуктивно-эмпирическому направленію. Онъ желалъ этимъ сказать, что въ основаніи всѣхъ ихъ лежатъ предпосылки, установленію которыхъ не предшествовало надлежащее критическое изслѣдованіе способности нашего разума обсуждать заключающіяся въ нихъ проблемы. Поэтому догматическими для Канта особенно являлись тѣ системы, которыя предпринимали попытку разрѣшенія *трансцендентныхъ* проблемъ, и онъ желалъ словомъ «догматизмъ» напомнить о религіозныхъ догмахъ, которымъ философскія догмы уподоблялись

также въ томъ, что принятіе ихъ исключительно являлось дѣломъ вѣры, а не науки.

Если понятіе «догматическій» въ этомъ, употребляемомъ Кантомъ, смыслѣ не должно въ своемъ примѣненіи ограничиваться обсуждаемымъ нами періодомъ, но должно находить широкое примѣненіе какъ въ болѣе раннія времена, такъ и на болѣе позднія; если даже можно сомнѣваться, свободна ли собственная философія Канта отъ «догматизма» въ установленномъ имъ самимъ значеніи этого слова, то, во всякомъ случаѣ, необходимо признать, что подобное выраженіе особенно примѣнимо къ философскимъ направленіямъ, господствовавшимъ въ періодъ съ конца XVII до конца XVIII столѣтія. Это обусловливается уже тѣмъ обстоятельствомъ, что это время преимущественно является временемъ созданія великихъ, въ себѣ замкнутыхъ философскихъ системъ, которыя, несмотря на всю логическую послѣдовательность, господствующую въ каждой изъ нихъ, въ концѣ концовъ, покоятся на недоказанныхъ предположеніяхъ. Это, вмѣстѣ съ тѣмъ, является существеннымъ признакомъ, отличающимъ данный періодъ отъ господствующихъ направленій послѣдующихъ, критическаго и послѣ-критическаго, періодовъ. Конечно, послѣднія основанія системъ и послѣкритическаго періода также подлежатъ спору, даже во многихъ случаяхъ, какъ показало послѣдующее развитіе философіи, они шатки. Однако, при выработкѣ системъ даннаго періода все же господствуетъ стремленіе исходить изъ абсолютно достовѣрныхъ положеній. Поэтому отношеніе догматическаго періода къ критическому можно характеризовать также тѣмъ, что догматизмъ стремится построить логически послѣдовательное міросозерцаніе на основаніи опредѣленныхъ, добытыхъ путемъ геніальной интуиціи или извнѣ почерпнутыхъ, такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, произвольныхъ допущеній, критицизмъ же прежде всего ищетъ достовѣрныхъ предпосылокъ, на которыхъ можетъ быть воздвигнута система науки, послѣ чего, конечно, онъ, вѣря, что правильныя предпосылки найдены, нерѣдко въ частностяхъ поступаетъ произвольно.

2. Предшествующій періодъ борьбы міросозерцаній доставилъ догматическимъ системамъ почти уже готовыми тѣ понятія, изъ примѣненія и проведенія которыхъ слагается ихъ зданіе. Значеніе этой борьбы только и состоитъ въ томъ, что она выдвинула на сцену извѣстные принципы, которые сообщаютъ свое направленіе общему изслѣдованію міра и которые въ общемъ нуждались еще только въ болѣе ясной формулировкѣ и послѣдовательномъ проведеніи для того, чтобы изъ нихъ могли возникнуть законченныя философскія системы. Ближайшій матеріалъ для такого систематическаго проведенія представляла философія Декарта, которая сама уже была бы законченной

системой, если бы она еще не носила слѣдовъ того, что образовалась частью подъ воздѣйствіемъ несогласныхъ другъ съ другомъ мотивовъ. Поэтому первая по времени возникновенія изъ великихъ системъ новаго періода философія *Спинозы* (1632—77) непосредственно является дальнѣйшимъ проведеніемъ и послѣдовательнымъ преобразованіемъ мыслей Декарта.

Конечно, эта система опирается еще и на другія исторически предшествовавшія ей философскія теченія: она обнаруживаетъ удивительное согласіе съ мистической натурфилософіей XV и XVI столѣтій, идеи которой въ ней только проводятся въ строго логической формѣ. Именно, понятіе безконечности Николая Кузанскаго и ученіе Джордано Бруно объ интуитивномъ познаніи вновь воскресаютъ въ системѣ Спинозы. Но эти элементы являются здѣсь въ столь тѣсномъ отношеніи къ строгому проведенію взглядовъ Декарта, что эта система производитъ впечатлѣніе системы, проведенной вполнѣ съ единой точки зрѣнія, системы, при которой синтезъ раціональнаго картезіанскаго ученія съ мистической натурфилософіей и теософіей эпохи возрожденія и съ платонизмомъ ранней схоластики представляется послѣдовательнымъ продуктомъ мышленія, исходящаго отъ строго ограниченнаго числа непосредственно очевидныхъ предпосылокъ.

3. Такія предпосылки для Спинозы, съ одной стороны, заключаются въ аристотелевско-схоластическомъ понятіи субстанціи, съ другой, въ ученіи Декарта о трехъ основныхъ идеяхъ Бога, души и тѣлеснаго міра, къ которымъ уже самъ Декартъ примѣнялъ понятіе субстанціи, противоставляя Бога,—вѣчную и не сотворенную субстанцію,—двумъ другимъ, какъ сотвореннымъ субстанціямъ. Уже Декартъ провозгласилъ, что какъ познаніе реальности души и тѣлеснаго міра посредствуется черезъ идею Бога, такъ точно сами конечныя субстанціи существуютъ только черезъ субстанцію Бога и, такимъ образомъ, лишены въ собственной сущности субстанціи, самостоятельности. Отсюда уже легко было сдѣлать дальнѣйшій шагъ—приписать имъ вообще значеніе только въ непосредственной зависимости ихъ отъ Бога и поэтому лишить ихъ вполнѣ характера субстанцій. Такимъ образомъ, идеи души и тѣлеснаго міра измѣняются у Спинозы въ способы существованія, субстанціи, *модусы*, свойства же, которыя Декартъ приписываетъ каждому отдѣльному тѣлу и каждой отдѣльной душѣ, протяженіе и мышленіе, превращаются у него въ свойства, *аттрибуты единой субстанціи*, которые въ отдѣльныхъ модусахъ проявляются только въ ограниченныхъ формахъ, въ субстанціи же, самомъ Богѣ, должны предполагаться какъ безконечныя. Здѣсь, вмѣстѣ съ тѣмъ, понятіе безконечности Кузанскаго является

необходимымъ результатомъ единства понятія субстанціи. *Единая* субстанція не можетъ рядомъ съ собою имѣть никакихъ другихъ субстанцій, она вообще не можетъ быть ни ограничена, ни опредѣлена черезъ что-либо другое, находящееся внѣ ея. Отсюда вытекаетъ безконечность субстанціи и притомъ абсолютная, — безконечность, которая ни черезъ что не должна быть ограничена: не только каждое изъ ея свойствъ должно быть безконечнымъ, но ей должны принадлежать безконечно многія свойства, каждое изъ которыхъ— безконечно. Даже мысль, что нѣчто внѣ субстанціи могло бы также существовать, хотя бы въ идеѣ, уже ограничила бы ея безконечность. Отсюда само собой вытекаетъ, что понятія субстанціи, Бога и природы совпадаютъ: они выражаютъ одно и то же абсолютно безконечное только подъ различными точками зрѣнія.

4. Эта идея абсолютной безконечности, являясь у Спинозы въ формѣ дальнѣйшаго логическаго развитія аристотелевскаго понятія субстанціи въ его примѣненіи къ прирожденнымъ идеямъ Декарта, даетъ также разрѣшеніе *проблемы взаимодѣйствія*,—разрѣшеніе, котораго тщетно пытались достигнуть окказіоналисты. Абсолютная безконечность субстанціи заключаетъ въ себѣ всякое возможное тѣло и всякую возможную идею тѣла. Въ такой безконечности, само собой уже понятно, не дается никакого тѣлеснаго модуса, которому не соотвѣтствовалъ бы духовный, и, съ другой стороны, нѣтъ никакой идеи, для которой не нашлось бы тѣлеснаго бытія. Изъ безконечности аттрибутовъ вытекаетъ, такимъ образомъ, установленный Спинозою принципъ метафизическаго параллелизма: «ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum».

Точно также съ этой точки зрѣнія разрѣшается *проблема познанія*. Чувственное воспріятіе и всякое частное, изъ него возникающее, познаніе являются ограниченнымъ, поэтому несовершеннымъ познаніемъ, которое не схватываетъ собственной сущности вещей, познаніе которой достигается въ познаніи Бога и въ его безконечныхъ аттрибутахъ. Ибо характеръ несовершеннаго, неадэкватнаго познанія и состоитъ въ томъ, что онъ видитъ въ единичномъ самостоятельное вмѣсто того, чтобы понимать его только въ его связи съ субстанціею. Неадэкватное познаніе у Спинозы поэтому—обычное эмпирическое познаніе, которое, будучи само ограничено, принимаетъ ограниченное и, слѣдовательно, обусловленное за безусловное и истинно дѣйствительное. Напротивъ того, адэкватное познаніе у него единственно состоитъ въ познаніи Бога и его аттрибутовъ: оно направляется на единичное только въ томъ случаѣ, если это послѣднее понимается не въ качествѣ самостоятельной вещи или идеи, но въ качествѣ модуса субстанціи и опредѣляется черезъ нее, такимъ образомъ, познается подъ точкой зрѣнія вѣчности, «sub specie aeternitatis».

5. Изъ неадэкватнаго познанія также проистекаютъ *аффекты*, являющіеся страданіемъ души, потому что она въ нихъ въ той же мѣрѣ зависитъ отъ внѣшнихъ представленій, въ какой одно тѣло зависитъ отъ другихъ. Напротивъ того, ясное познаніе, заключаясь въ непосредственномъ интуитивномъ сознаніи единства съ субстанціею, съ такою же необходимостью ведетъ къ свободѣ духа, независимой отъ какихъ-либо внѣшнихъ душевныхъ и тѣлесныхъ вліяній: послѣднія вѣдь являются только модификаціями безконечной субстанціи. Душевное состояніе, необходимо и непосредственно сопровождающее ясное познаніе, есть «интеллектуальная любовь къ Богу», по выраженію Спинозы, образованному аналогично наименованіямъ преходящихъ аффектовъ. Съ точки зрѣнія субстанціи эта любовь, такъ какъ субстанція охватываетъ все, является также частью безконечной любви Бога къ самому себѣ. Подобно тому какъ эта любовь продолжается вѣчно, ибо ея предметъ—вѣченъ, вообще всякая идея, относящаяся къ непреходящему, къ субстанціи, сама непреходяща. Въ этомъ смыслѣ Спиноза думаетъ, что хотя душа, поскольку она является только связью идей, которыя относятся къ отдѣльному тѣлу, исчезаетъ вмѣстѣ съ этимъ тѣломъ, однако, безконечно ясная идея сущности всякой человѣческой личности продолжаетъ жить въ Богѣ.

6. Такимъ образомъ въ системѣ Спинозы съ логическою послѣдовательностью, повидимому, все выводится изъ *единой* предпосылки, которая заключается въ опредѣленіи субстанціи, какъ абсолютно самостоятельной сущности. Но это опредѣленіе въ себѣ самомъ имѣетъ вполнѣ догматическій характеръ, и понятіе субстанціи, въ немъ заключающееся, вполнѣ произвольно. Однако, на этой основѣ Спиноза развиваетъ потомъ систему, занимающуюся исключительно общими проблемами о Богѣ, мірѣ и душѣ, такъ что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о попыткѣ объясненія отдѣльныхъ проблемъ. Поэтому умозрительный методъ системы движется всецѣло въ области чистыхъ понятій; только въ нихъ существуетъ дѣйствительное познаніе, опытъ въ себѣ и для себя—собственно есть лишь отрицаніе истиннаго познанія, его граница, которая, являясь чувственно ограниченному мышленію подъ видомъ дѣйствительности, представляетъ собою неадэкватное познаніе. Такимъ образомъ, умозрительная система Спинозы, вмѣстѣ съ тѣмъ, абсолютно трансцендентна; она совершенно закрыла себѣ доступъ къ эмпирической дѣйствительности, который декартовская философія пыталась удержать за собою. Игнорируя отношеніе къ эмпирическому познанію, эта система поэтому не стоитъ въ отношеніи и къ практической нравственности: вмѣсто нравственныхъ аффектовъ, возникающихъ, какъ и чувственныя представленія, изъ которыхъ они происходятъ, въ

результатѣ ограниченнаго пониманія вещей, здѣсь выступаетъ интеллектуальная любовь къ Богу, которая является ни аффектомъ, ни нравственною потребностью, но *чисто-религіознымъ настроеніемъ*. Такимъ образомъ, система Спинозы по своему методу спекулятивна и дедуктивна, по своему метафизическому характеру — строго монистична; и этотъ монизмъ подъ вліяніемъ религіознаго направленія, въ немъ господствующаго, становится *пантеизмомъ*. Но если у Спинозы понятіе Бога и совпадаетъ съ понятіемъ міра, то, однако, онъ подъ міромъ мыслитъ не эмпирическій чувственный міръ, а міръ трансцендентный, эмпирическій же является только его неадекватнымъ образомъ, или, говоря правильнѣе, собственно только границею, которая, вмѣстѣ съ тѣмъ, представляетъ собою отрицаніе истинной сущности вещей. Здѣсь ясно обнаруживается отношеніе системы Спинозы къ самому раннему прототипу такой трансцендентной системы, къ системѣ Платона. Только у Спинозы, конечно, абсолютно трансцендентный, спекулятивно понятый міръ пріобрѣтаетъ, черезъ требованіе его заключительнаго единства съ дѣйствительнымъ міромъ и черезъ возникающій отсюда пантеизмъ, рядомъ съ трансцендентнымъ и мистическій характеръ. Ибо адекватное познаніе въ основѣ только и состоитъ въ томъ, что оно является полною противоположностью эмпирическаго познанія, такимъ образомъ его можно фиксировать въ понятіяхъ также только по его абстрактному содержанію подобно тому, какъ любовь къ Богу можно характеризовать только черезъ то, что она состоитъ въ отрицаніи всякой любви къ конечнымъ вещамъ, слѣдовательно, путемъ отрицанія того, что образуетъ эмпирическое понятіе любви.

§ 24. Эмпирическая философія Локка. 1. Въ противоположность абсолютно умозрительной и трансцендентной системѣ Спинозы въ философіи *Джона Локка* выступаетъ міросозерцаніе, опирающееся на совершенно иное направленіе мысли. Пытаясь переработать бэконовскій постулатъ индуктивнаго эмпирическаго изслѣдованія въ философію опытнаго познанія, Локкъ съ необходимою послѣдовательностью съ этой точки зрѣнія долженъ былъ придти къ заключенію, что его система можетъ быть только системою *теоріи познанія* и что одна изъ главныхъ задачъ этой эмпирической теоріи познанія—доказать вообще неосновательность умозрительныхъ предпосылокъ въ системахъ противоположнаго направленія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, невозможность метафизики, направленной на трансцендентныя проблемы. Въ этомъ смыслѣ Локкъ обстоятельнѣйшимъ образомъ опровергаетъ основу всѣхъ умозрительныхъ системъ своего времени, т.-е. ученіе Декарта о прирожденныхъ идеяхъ. При этомъ, конечно, уже въ его критикѣ

противоположнаго направленія его собственное эмпирическое пониманіе сказывается въ томъ, что онъ оставляетъ совершенно въ сторонѣ умозрительное обоснованіе опровергаемаго ученія и старается только доказать, что каждая изъ мнимо-прирожденныхъ идей легко могла бы возникнуть путемъ психологическаго опыта, и что родъ и способъ, какъ такія идеи находятся у дѣтей, первобытныхъ народовъ и т. д. на различныхъ ступеняхъ развитія, вполнѣ подтверждаютъ подобное допущеніе. Поэтому результатъ такой полемики—признаніе, что всѣ идеи—эмпирическаго происхожденія. Вмѣстѣ съ этимъ слово «идея» утрачиваетъ свою послѣднюю связь съ платоновскими идеями: оно становится выраженіемъ для любого субъективнаго ощущенія или представленія,—значеніе, сохранившееся вплоть до нашихъ дней въ философскомъ языкѣ англичанъ и подъ ихъ вліяніемъ частью въ популярной рѣчи также и другихъ націй. Послѣ сведенія всего содержанія познанія къ эмпирически возникающимъ «идеямъ» для Локка основная философская проблема выразилась въ двухъ вопросахъ: какъ образуются наши идеи? въ какомъ отношеніи стоятъ онѣ къ предметамъ?

2. Изъ этихъ двухъ вопросовъ первый разрѣшается въ томъ смыслѣ, что сложныя идеи должны образовываться изъ простыхъ; эти же послѣднія возникаютъ, въ свою очередь, изъ *двухъ* источниковъ: изъ *внѣшняго* и *внутренняго* опытовъ, ощущенія и рефлексіи, какъ называетъ ихъ Локкъ, причемъ оба они опять относятся другъ къ другу такъ, что идеи, источникомъ которыхъ служитъ ощущеніе,—какъ-то осязательныя, свѣтовыя, тепловыя ощущенія и т. д.,—должны возникнуть прежде, чѣмъ могутъ образоваться идеи рефлексіи, напримѣръ, чувства, наклонности воли и тому под. Менѣе просто разрѣшеніе второго вопроса. Оно само по себѣ касается только идей ощущенія, такъ какъ нашъ внутренній опытъ вообще не относится къ предметамъ, но съ самаго начала является просто субъективнымъ состояніемъ. Однако, и среди идей, возникающихъ изъ внѣшняго чувственнаго воспріятія, этотъ вопросъ опять-таки имѣетъ непосредственное значеніе только для *простыхъ*, такъ какъ сложныя идеи возникаютъ путемъ синтетической дѣятельности нашего разсудка и, такимъ образомъ, не могутъ быть непосредственнымъ отраженіемъ внѣшнихъ предметовъ. Относительно простыхъ впечатлѣній Локку кажется несомнѣннымъ, что тѣ изъ нихъ, въ которыхъ представляются самыя общія свойства тѣлеснаго міра, непроницаемость, пространство, движеніе, число, должны получаться отъ самихъ вещей, что, слѣдовательно, мы ихъ субъективно представляемъ себѣ такъ же, какъ они существуютъ объективно; между тѣмъ, наоборотъ, другія идеи, въ которыхъ мы приписываемъ

тѣламъ извѣстныя, даже въ зависимости отъ органа чувствъ измѣняющіяся качества, какъ-то свѣтъ, окраска, теплота, тонъ и т. д., возникаютъ путемъ воздѣйствій, оказываемыхъ впечатлѣніями на наши органы чувствъ. Онѣ поэтому просто субъективные знаки, указывающіе на какой-нибудь внѣшній процессъ движенія, какъ на свою причину. Поэтому Локкъ, принимая древнее схоластическое выраженіе, называетъ чувственныя качества, считаемыя имъ за непосредственные отпечатки объективныхъ свойствъ, «первичными» качествами, тѣ же, которыя своимъ характеромъ обязаны прежде всего свойствамъ нашихъ органовъ чувствъ,—«вторичными».

3. Установивъ такое различіе между качествами, Локкъ полагалъ, что вмѣстѣ съ этимъ онъ нашелъ масштабъ для измѣренія познавательной цѣнности сложныхъ идей. Къ такимъ сложнымъ идеямъ принадлежатъ частью идеи *субстанцій*, частью идеи различныхъ способовъ существованія (*модусовъ*) одной и той же вещи, частью, наконецъ, идеи *отношеній* различныхъ предметовъ. Такъ какъ пространство и время принадлежатъ къ первичнымъ качествамъ, то, по Локку, сложныя идеи постольку принимаютъ участіе въ объективной реальности, поскольку разсудокъ воспринимаетъ въ нихъ связи простыхъ идей, ихъ образующихъ, точно такимъ же способомъ, какимъ связаны сами впечатлѣнія. Если, такимъ образомъ, извѣстныя простыя впечатлѣнія постоянно повторяются въ одномъ и томъ же пространственномъ сосуществованіи, то мы въ правѣ приписывать эту связь субстанціи, причемъ, конечно, то, что объективно образуетъ связь, сама субстанція, остается вполнѣ скрытой, такъ какъ мы имѣемъ всегда дѣло только съ отдѣльными впечатлѣніями, называемыми ея свойствами. Или, если два впечатлѣнія всегда повторяются въ одной и той же послѣдовательности, то мы должны это приписывать соединяющей ихъ силѣ, понятію отношенія и т. д. Когда, наоборотъ, простыя идеи совершенно произвольно комбинируются другъ съ другомъ, какъ, напримѣръ, въ продуктахъ нашей фантазіи, то, естественно, подобные продукты лишены объективной истины.

4. Въ этомъ ученіи въ первый разъ изложена строго-эмпирическая система философіи, которая не просто, подобно древней софистикѣ, занимаетъ отрицательное и скептическое положеніе, но устанавливаетъ положительно опредѣленные и легко доступные критеріи объективной истины. Если рядомъ съ этимъ Локкъ видитъ въ области религіи особенный источникъ познанія истины въ откровеніи, то это не было съ его стороны непослѣдовательностью, по крайней мѣрѣ, постольку, поскольку онъ вполнѣ раздѣлилъ другъ отъ друга области вѣры и знанія въ смыслѣ схоластическаго номинализма, и въ про-

чихъ отношеніяхъ также подготовившаго эмпирическое направленіе новой философіи. Однако эмпирическая точка зрѣнія отразилась и на религіозныхъ взглядахъ Локка, такъ какъ онъ также и здѣсь пытался, насколько возможно, ограничить область религіозной вѣры удобопонятнымъ содержаніемъ и притомъ такимъ, которое обще различнымъ религіознымъ взглядамъ, слѣдовательно, самыми всеобщими религіозными догматами, стоящими въ полномъ согласіи съ естественнымъ разумомъ. Поэтому-то отъ этого основателя эмпирической теоріи познанія, вмѣстѣ съ тѣмъ, получило толчокъ религіозное движеніе, которое нашло себѣ характерное выраженіе въ названіи «раціональное христіанство», данное Локкомъ одному изъ своихъ сочиненій, и которое въ стремленіяхъ такъ называемаго «деизма», или *свободомыслія*, долго еще продолжало существовать. Въ религіозномъ отношеніи деизмъ вполнѣ признаетъ бытіе Бога, къ которому онъ главнымъ образомъ заключаетъ изъ природы, какъ Его творенія, и безсмертіе души, вслѣдствіе согласія людей относительно этого пункта. Онъ оспариваетъ специфически-христіанскія догмы, какъ-то троичность, искупленіе и т. д., или, занимая, подобно самому Локку, болѣе умѣренное положеніе, считаетъ ихъ откровенными истинами, содержаніе которыхъ для человѣческаго разума недоступно. Такой религіозной точкѣ зрѣнія соотвѣтствуетъ также *этическая* точка зрѣнія Локка и его школы. Его мораль—практическая мораль, которая, совершенно въ смыслѣ бэконовскаго утилитаризма, измѣряетъ цѣнность поступка по *пользѣ*, приносимой имъ самому дѣйствующему и другимъ, и которая мотивы нравственнаго поведенія главнымъ образомъ видитъ въ размышленіи о томъ, насколько собственное благо самымъ надежнымъ образомъ обезпечивается на продолжительное время черезъ благоразумное отношеніе къ ближнимъ. Но рядомъ съ этимъ религіозно-нравственныя заповѣди оказываютъ, по мнѣнію Локка, дѣятельную поддержку этическимъ принципамъ, отвлеченнымъ отъ отношеній житейской мудрости. Этическому міросозерцанію, въ концѣ концовъ, соотвѣтствуютъ также политическія воззрѣнія Локка: онъ, въ противоположность абсолютизму Гоббса, исходя изъ признаваемаго имъ ученія объ общественномъ договорѣ, находитъ единственно правильной конституціонно-ограниченную монархію. Во всемъ этомъ и, именно, въ практической части своей философіи Локкъ является однимъ изъ вліятельнѣйшихъ духовныхъ руководителей наступающей *эпохи просвѣщенія*.

5. Научная точка зрѣнія Локка, съ которой онъ провелъ свой важнѣйшій трудъ, эмпирическое ученіе о познаніи, очевидно, испыталъ сильнѣйшее вліяніе со стороны естественно-научныхъ воззрѣній, прочно утвердившихся со времени Галилея. Ученіе Локка въ основѣ пред-

ставляетъ собою не что иное, какъ естественно-научное міросозерцаніе, возведенное въ систему. Поэтому его великое значеніе и заслуга состоятъ въ томъ, что онъ въ первый разъ ясно формулировалъ основные законы, пріобрѣтшіе значеніе въ современной ему естественной наукѣ, и критеріи объективнаго познанія. Чтобы оградить это ученіе отъ философскихъ нападокъ, Локкъ долженъ былъ бы, конечно, и гносеологически доказать необходимость естественно-научныхъ основныхъ законовъ. Однако, онъ этого не сдѣлалъ. Онъ не показалъ, почему его первичныя качества владѣютъ непосредственнымъ объективнымъ значеніемъ, вторичныя—нѣтъ; онъ также не далъ необходимаго обоснованія критеріевъ объективности, прилагаемыхъ имъ къ сложнымъ идеямъ. Поэтому система Локка, какъ бы критически она сама ни относилась къ умозрительнымъ системамъ своего времени, въ себѣ самой остается догматичной. Она принимаетъ въ качествѣ догматическихъ предпосылокъ положенія, господствующія въ естественной наукѣ, вмѣсто того, чтобы обосновать ихъ. Также догматична эта система и въ своей практической части. Въ этикѣ и политикѣ, въ своемъ отношеніи къ религіознымъ вопросамъ Локкъ высказываетъ взгляды, достигшіе господства среди образованныхъ и просвѣщенныхъ людей его времени, не давъ имъ собственно иного обоснованія, помимо обычнаго: онъ лишь развилъ общераспространенныя разсужденія о подобныхъ предметахъ. Однако, не могло долго оставаться въ тѣни, что Локкъ здѣсь многократно останавливался на полдорогѣ или придерживался традиціонныхъ мнѣній, которыя противорѣчили прочимъ составнымъ частямъ его системы. Поэтому выступившій вслѣдъ за нимъ англійскій деизмъ прежде всего въ практическихъ областяхъ перешелъ за предѣлы его ученія.

§ 25. Монадологія Лейбница. 1. Недостатки теоріи познанія Локка частью сознавались уже его современниками. Однако, произвольное различеніе первичныхъ и вторичныхъ качествъ и находящіяся съ нимъ въ связи изслѣдованія о критеріяхъ объективнаго значенія сложныхъ понятій менѣе возбуждали несогласіе, нежели основная предпосылка, на которой покоилось такое различеніе, предпосылка, что вообще *внѣшніе* предметы должны дѣйствовать на человѣческій разсудокъ и отпечатлѣвать въ немъ или вещи или, по крайней мѣрѣ, ихъ дѣйствія, которыя какимъ-либо образомъ могли бы разсматриваться въ качествѣ символовъ существованія вещей, независимаго отъ мыслящаго субъекта. Эта предпосылка была выдвинута на первый планъ въ обстоятельной критикѣ, которую посвятилъ произведеніямъ Локка выдающійся философъ-мыслитель второй половины XVII и начала XVIII вѣка *Лейбницъ* (1646 — 1716). Какъ въ нашу душу можетъ передаваться нѣчто отъ другой, ей въ себѣ и для себя чуждой вещи,—это,

по мнѣнію Лейбница, загадка, которую Локкъ не разрѣшилъ, а просто обошелъ, такъ какъ онъ прямо предположилъ воздѣйствіе вещей на душу. Поэтому можно признать все, что утверждалъ Локкъ о возникновеніи нашихъ идей, поскольку рѣчь идетъ о томъ, какъ онѣ являются намъ. Вполнѣ допустимо, что отдѣльныя конкретныя идеи находятся раньше въ душѣ, чѣмъ абстрактныя и всеобщія, и что онѣ ставятся нами въ соотношеніе съ воздѣйствіями внѣшняго міра. Однако, это нисколько не даетъ *метафизическаго* объясненія возникновенія идей: метафизически прямо немыслимо, чтобы въ нашу душу проникало нѣчто, первоначально въ ней не находящееся. Такъ какъ наше самосознаніе заключаетъ въ себѣ только тожество «я» съ самимъ собою, а не съ другимъ какимъ-либо «я», то оно требуетъ также абсолютной самостоятельности нашего душевнаго бытія, изъ котораго оно и развивается. Поэтому Лейбницъ вполнѣ исключаетъ какъ прямое воздѣйствіе другихъ сущностей на нашу собственную душу, такъ и воздѣйствіе послѣдней на другія намъ чуждыя сущности. Слѣдовательно, все, что мы въ обычной рѣчи называемъ опытомъ, образованіемъ идей на основаніи внѣшнихъ эмпирическихъ впечатлѣній, можно бы метафизически разсматривать, какъ саморазвитіе души, при которомъ заложенныя въ душу представленія, первоначально смутныя, даже, насколько возможно, безконечно смутныя, такимъ образомъ вполнѣ незамѣтныя, постепенно становятся все болѣе и болѣе ясными.

2. По Лейбницу, наша душа—единственное во вселенной, что мы въ состояніи непосредственно и въ собственномъ смыслѣ познать. Все же, что мы высказываемъ о другихъ вещахъ, основывается на нашихъ представленіяхъ о нихъ. Такимъ образомъ, въ дѣйствительности весь міръ для насъ заключается въ нашихъ представленіяхъ, и о сущности вещей мы можемъ судить только по аналогіи съ нашей собственной душою. Отсюда вытекаетъ общая метафизическая предпосылка, что міръ представляетъ вообще собою царство существъ, подобныхъ душѣ, *монадъ*; каждая изъ этихъ монадъ сама по себѣ должна мыслиться абсолютно самостоятельной, такъ что ни въ какую изъ нихъ не можетъ проникнуть что-либо извнѣ, однако, вслѣдствіе того, что мы должны предположить міръ какъ *гармоническое* цѣлое, онѣ стоятъ по своимъ внутреннимъ свойствамъ въ отношеніяхъ другъ къ другу. Эти внутреннія свойства мы, въ свою очередь, можемъ себѣ представить только аналогичными тѣмъ, которыя мы воспринимаемъ въ нашей собственной душѣ, слѣдовательно, какъ *способность представленія* и *стремленіе*—два основныхъ свойства нашего душевнаго бытія. Порядокъ расположенія монадъ также не можетъ быть инымъ, чѣмъ тотъ, который мы открываемъ въ нашей собственной душевной жизни и который состоитъ въ постепенномъ переходѣ

представленій отъ наименѣе ясныхъ къ наиболѣе яснымъ. По мнѣнію Лейбница, мы поэтому вынуждены признать существеннымъ моментомъ міровой гармоніи, собственно закономъ, регулирующимъ самую гармонію, *два* принципа: первый гласитъ, что всѣ вещи въ мірѣ *аналогичны* другъ другу, второй,—что всѣ различія *непрерывно* переходятъ другъ въ друга. По этимъ двумъ основнымъ законамъ непрерывности и аналогіи міръ понимается какъ послѣдовательный рядъ безконечно многихъ представляющихъ силъ. Каждая изъ этихъ силъ, каждая монада не только абсолютно самостоятельная единица, но также абсолютно простая сущность: если бы монада была сложною, то она необходимо, въ свою очередь, распадалась бы на простыя силы или сущности. Поэтому монады образуютъ систему ступеней, которая чрезъ безконечно малыя различія между послѣдовательными членами поднимается до безконечно большихъ различій; эти различія проявляются также въ отдѣльныхъ монадахъ въ различной степени ясности ихъ представленій. Такъ какъ, однако, монады, по образному выраженію Лейбница, «не имѣютъ совсѣмъ оконъ», и такъ какъ изъ одной ничего не можетъ перейти въ другую, то совокупность представленій, которыя могутъ возникнуть не только въ отдѣльной монадѣ, но и вообще во вселенной, заложена въ каждой монадѣ съ самаго начала. Поэтому каждая монада есть «микрокосмъ» въ истинномъ смыслѣ этого слова: міръ во всей совокупности заключенъ въ ней, и различіе отдѣльныхъ монадъ другъ отъ друга состоитъ только въ различной степени ясности ихъ представленій. У монадъ, стоящихъ на самой низкой ступени, всѣ представленія вполнѣ смутны, у монадъ, стоящихъ на средней ступени, одни изъ представленій—смутны, другія—ясны, и, наконецъ, у монадъ, стоящихъ на самой высшей ступени ихъ ряда, весь міръ представляется вполнѣ ясно. Первыя изъ этихъ монадъ—монады безжизненной природы, вторыя—души животныхъ и людей, монада же, стоящая на высшей ступени,—самая высшая изъ монадъ, «monas monadum», или *Богъ*.

3. Такимъ образомъ, система монадъ, что особенно охотно подчеркивалъ Лейбницъ, приводитъ съ той же самою внутренней необходимостью къ *теизму*, какъ ученіе о субстанціи Спинозы—къ пантеизму, или, что для Лейбница было равнозначно, къ атеизму. Однако, это утвержденіе должно ограничить постольку, поскольку монада монадъ не соотвѣтствуетъ понятію внѣміроваго Бога, но принадлежитъ ко вселенной: она заключаетъ въ себѣ весь міръ. Однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидно, что въ этомъ понятіи «монады монадъ» опять возрождается августиновская мысль объ идеяхъ Творца въ своеобразной модификаціи: въ этихъ идеяхъ по Лейбницу долженъ выражаться не просто міръ передъ твореніемъ, но вѣчное отношеніе Бога къ міру,—

словомъ, понятіе монады монадъ—дальнѣйшая ступень развитія платоновскаго ученія объ идеяхъ, на которой къ субъективировкѣ идей, уже замѣчаемой у Августина, присоединяется мысль объ ихъ имманентности міру или, точнѣе, объ одновременной ихъ трансцендентности и имманентности. Очевидно, измѣненіе, внесенное Лейбницемъ въ платоно-августиновскую мысль объ идеяхъ, соотвѣтствуетъ, съ одной стороны, его склонности къ аристотелевской идеѣ развитія и, съ другой стороны, тому срединному положенію между теизмомъ и пантеизмомъ, которое занимаетъ его система.

4. Монадологія—вполнѣ метафизическая концепція. Она представляетъ собою ученіе о трансцендентномъ мірѣ, о которомъ, правда, можно заключать изъ дѣйствительныхъ фактовъ нашей душевной жизни, но который отнюдь не дается въ нихъ и покоится на идеѣ гармоніи въ ея обоихъ факторахъ: на аналогіи всѣхъ существъ и на принципѣ непрерывности. Поэтому Лейбницъ по отношенію къ *опыту* долженъ былъ занять положеніе, прямо противоположное положенію Локка. Если послѣдній считалъ опытъ основою для разрѣшенія проблемы познанія, то Лейбницъ долженъ былъ пытаться добыть самое содержаніе опыта изъ своихъ предпосылокъ о метафизическомъ мірѣ монадъ. Достойно вниманія, что для этого Лейбницъ нуждался точно въ такомъ же вспомогательномъ понятіи, какимъ пользовался Спиноза для подобной же цѣли, вспомогательномъ понятіи, которое опять-таки во всѣхъ этихъ новѣйшихъ системахъ трансцендентной метафизики является въ качествѣ отраженія платоновскаго ученія объ идеяхъ. Подобно тому какъ затемненіе, которое испытываютъ платоновскія идеи въ чувственныхъ вещахъ, у Спинозы превращается въ то неадэкватное познаніе, которое представляетъ собою наше опытное познаніе, поскольку мы при помощи его понимаемъ отдѣльныя вещи не какъ способы существованія безконечной субстанціи, но какъ самостоятельныя вещи, такъ и у Лейбница все наше опытное познаніе считается состоящимъ изъ смутныхъ представленій, и мы, по его мнѣнію, возвышаемся къ яснымъ представленіямъ лишь въ томъ случаѣ, когда мыслимъ о Богѣ или когда мы находимся въ области общихъ абстрактныхъ понятій, математическихъ и философскихъ. Даже законъ, который господствуетъ надъ всѣмъ эмпирическимъ знаніемъ, законъ причинности или, какъ его называетъ Лейбницъ, «законъ достаточнаго основанія», есть поэтому принципъ, который можетъ служить руководствомъ лишь исключительно для области смутныхъ представленій, ясное же познаніе слѣдуетъ исключительно логическимъ законамъ тожества и противорѣчія. Если, такимъ образомъ, познаніе раздѣляется на двѣ большія области, которыя, такъ какъ въ нихъ господствуютъ совершенно различные законы, не имѣютъ никакого отношенія другъ къ другу, то тѣмъ болѣе

для Лейбница въ этомъ лежало основаніе допустить значимость указаннаго вспомогательнаго понятія, эмпирическаго познанія въ своей области, подобно тому, какъ онъ уже локково ученіе о возникновеніи понятій призналъ эмпирически вѣрнымъ и требовалъ только еще присоединенія къ нему метафизическаго объясненія.

5. На этихъ принципахъ лейбницевой теоріи познанія покоятся отдѣльныя части его системы: его натурфилософія, психологія, теологія и этика. При этомъ надо, конечно, не упускать изъ виду, что философское міросозерцаніе Лейбница въ цѣломъ не возникло *разомъ*, но развивалось постепенно изъ только-что указанныхъ дисциплинъ, изъ которыхъ натурфилософскія сочиненія представляютъ въ большей своей части раннія, позднѣе отвергнутыя имъ ступени въ развитіи его ученія. Первоначально Лейбницъ противоставлялъ другъ другу матеріальный и духовный міръ. Но черезъ углубленіе въ *понятіе силы*, въ пониманіи котораго онъ съ самаго начала разошелся съ Декартомъ, онъ пришелъ къ идеалистическому взгляду, по которому протяженіе тѣла имѣетъ значеніе только «явленія», позади котораго скрывается въ себѣ непространственное, чисто духовное бытіе монадъ.

Указаніе на это истинное бытіе вещей Лейбницъ преимущественно усматриваетъ въ томъ, что сущность силы вообще можетъ пониматься только какъ *цѣлесообразная дѣятельность*. Но цѣли мыслимы только въ качествѣ проявленій духовныхъ сущностей, ставящихъ цѣли. Такъ, уже въ телеологическомъ характерѣ самыхъ общихъ законовъ природы Лейбницъ усматриваетъ подтвержденіе этого допущенія. Изъ этихъ общихъ законовъ всѣ естественныя явленія могутъ быть выведены механическимъ путемъ, однако, сами они могутъ пониматься только телеологически, слѣдовательно, въ послѣдней основѣ какъ духовныя силы. Поэтому Лейбницъ называетъ монады также «энтелехіями» въ аристотелевскомъ смыслѣ; среди всѣхъ естественныхъ законовъ законъ «сохраненія силы», установленный имъ самимъ, является, по его мнѣнію, такимъ, который яснѣе всего позволяетъ познать духовную цѣлесообразность. Этотъ законъ служитъ непосредственнымъ выраженіемъ идеи единства міра и міровой гармоніи. Очевидно, Лейбницъ формулировалъ законъ сохраненія силы въ полномъ согласіи съ декартовскимъ принципомъ «сохраненія количества движенія» (стр. 133). Но онъ показываетъ, что постоянство произведенія $m \cdot v$, предположенное Декартомъ, противорѣчитъ явленіямъ, особенно явленіямъ движенія болѣе тяжелыхъ тѣлъ, поэтому онъ устанавливаетъ законъ постоянства произведенія массы на *квадратъ* скорости (mv^2 или $\frac{1}{2}mv^2$, согласно со современнымъ опредѣленіемъ «живой силы»,—терминъ, впервые введенный Лейбницемъ), какъ истинную мѣру силъ природы. Если, однако, относительно этой «мѣры силъ» онъ вступаетъ въ споръ съ карте-

зіанскою школою, раздѣлившей на долгое время физиковъ на два лагеря, то въ своихъ общихъ космологическихъ взглядахъ онъ вполнѣ примыкаетъ къ Декарту. Особенно Лейбницъ отрицаетъ признанное Ньютономъ дѣйствіе на разстояніи и пытается объяснить планетныя движенія изъ вихревыхъ движеній матеріи, явленія тяжести изъ лучеиспусканія эѳира и т. д.

Свою натурфилософію Лейбницъ, наконецъ, дополнилъ идеями, возбужденными въ немъ открытіемъ Левенгука сѣмянныхъ животныхъ (1672). Въ нихъ онъ полагалъ найти подтвержденіе какъ принципа гармоніи, постулируемаго имъ для вселенной, такъ идеи «микрокосма», примѣненной имъ къ отдѣльнымъ существамъ. Вмѣстѣ съ многими психологами того времени онъ считаетъ сѣмянное животное за цѣлый организмъ, находящійся только въ состояніи инволюціи. Въ спорѣ между «овулистами» и «анималькулистами», учениками Гарвея, принимающими развитіе изъ яйца (ovulum), и послѣдователями Левенгука, сводящими развитіе къ развитію подвижныхъ сѣмянныхъ животныхъ, онъ рѣшительно становится на сторону послѣднихъ. Онъ охарактеризовалъ данное направленіе въ его самыхъ крайнихъ формахъ въ слѣдующемъ выраженіи: «Non solum animae, sed animalia sunt immortalia». Развитіе живого существа, по ученію Лейбница, движется непрерывно между инволюціей и эволюціей: душа одновременно обладаетъ и предсуществованіемъ, и безсмертіемъ и на каждой ступени своего бытія соединяется съ одушевленной субстанціей. Въ силу этого душа, вмѣстѣ съ тѣмъ, является образомъ міра, микрокосмомъ: она въ качествѣ центральной монады относится къ подчиненнымъ ей монадамъ ея тѣла такъ же, какъ «монада монадъ» относится къ совокупности монадъ вселенной.

6. На основаніи этихъ метафизическихъ и натурфилософскихъ предпосылокъ Лейбницъ разрѣшаетъ также главныя проблемы *психологіи*. Его взглядъ на природу принуждаетъ его къ возстановленію аристотелевскаго воззрѣнія, по которому душа является не просто «мыслящей сущностью», но «энтелехіей живого тѣла»; поэтому душа животнаго также родственна человѣческой, но только представляетъ собою предшествующую ей ступень въ развитіи, ибо и вообще «одушевленное бытіе» не является по монадологіи специфическимъ аттрибутомъ какой-нибудь субстанціи, но сущностью самой субстанціи. Съ этой точки зрѣнія и при помощи принципа непрерывности, для него очевиднаго вслѣдствіе его занятій по дифференціальному исчисленію, Лейбницъ разрѣшаетъ проблему взаимодѣйствія души и тѣла, однако, не въ смыслѣ Декарта, допускающаго прямое вліяніе субстанцій другъ на друга, и не въ смыслѣ окказіоналистовъ, признающихъ вѣчное посредничество со стороны Бога. Въ безконечномъ послѣдова-

тельномъ ряду монадъ монады тѣла—тѣ, которыя ближе всего стоятъ къ принадлежащей имъ душѣ, т.-е. къ ихъ центральной монадѣ. Что совершается въ душѣ, то должно въ силу закона непрерывности происходить также и въ монадахъ тѣла, хотя въ болѣе смутномъ видѣ, и наоборотъ. Поэтому взаимоотношеніе души и тѣла представляетъ собою только частный случай міровой гармоніи: оно вмѣстѣ съ мировой гармоніей — необходимый результатъ непрерывной постепенности существъ и ихъ внутреннихъ состояній. Такимъ образомъ, разрѣшеніе Лейбница этой проблемы, подобно разрѣшенію Спинозы (см. стр. 143), покоится на основахъ математическо-метафизическаго изслѣдованія: какъ Спиноза изъ понятія абсолютной безконечности аттрибутовъ выводитъ параллелизмъ всѣхъ модусовъ мышленія и протяженія, такъ Лейбницъ устанавливаетъ аналогичный же параллелизмъ изъ понятія безконечно малыхъ различій монадъ. Только у перваго въ основаніе разрѣшенія положенъ взглядъ, что протяженіе и мышленіе — реально различныя свойства; второй же даетъ разрѣшеніе на основаніи идеалистическаго воззрѣнія, что протяженіе — только форма явленія, въ которой отражается вселенная въ представляющемъ существѣ.

7. Мысль о гармоніи не въ меньшей степени господствуетъ и въ *теологіи* Лейбница. Понятіе Бога, по его ученію, съ *двухъ* точекъ зрѣнія, господствующихъ вообще въ его системѣ, даетъ законченность гармоніи: съ точки зрѣнія закона *непрерывности*, по которому Богъ является «монадой монадъ», высшей изъ монадъ, въ которой въ безконечно ясной формѣ представляется все то, что происходитъ въ другихъ; и съ точки зрѣнія закона *аналогіи*, по которому Богъ — центральная монада міра, господствующая духовная сила вселенной аналогично тому, какъ индивидуальная душа—центральная монада своего тѣла. Обѣ точки зрѣнія, по мнѣнію Лейбница, порождаютъ идею *внѣміроваго* Бога, однако тѣснѣйшимъ образомъ связаннаго съ міромъ. На основаніи этой идеи онъ потомъ замѣняетъ понятіе *міровой* гармоніи понятіемъ *предустановленной* гармоніи, по которому міровой порядокъ установленъ Богомъ, и потому частныя взаимодѣйствія души и тѣла предначертаны Имъ. Въ «теодицеѣ», содержащей преимущественно теологическое толкованіе метафизическаго основного принципа Лейбница, онъ стремится помимо этого доказать еще въ частности согласіе своей философіи съ христіанскимъ ученіемъ вѣры, ея согласимость съ вѣрою въ чудеса, такъ какъ послѣдняя требуетъ только «непостижимаго разумомъ», но «не противорѣчащаго ему», и т. д. Если такія попытки и могли возникнуть изъ чистосердечнаго стремленія философа примирить вѣру и знаніе и даже, насколько возможно, различныя христіанскія ученія, то, однако, съ другой стороны, нельзя не признать, что расчитанныя на большую публику из-

слѣдованія теодицеи и писемъ, въ которыхъ Лейбницъ съ католиками и протестантами толкуетъ о религіозныхъ вопросахъ, въ данномъ отношеніи не является надежнымъ источникомъ. Однако, тѣмъ болѣе слѣдуетъ считать *оптимизмъ*, проявившійся особенно въ религіозно-философскихъ изслѣдованіяхъ Лейбница, основной тенденціей его воззрѣній, находящейся въ тѣсной связи съ эстетической стороной его ученія о мировой гармоніи. Если онъ, объясняя въ теодицеѣ, что дѣйствительный міръ — *лучшій* между безконечно многими возможными мірами, и высказываетъ, что для Бога, правда, метафизически, а не морально, было бы возможно создать другой міръ, то послѣднее все же можно считать лишь за способъ изложенія, избранный имъ изъ уваженія къ религіозной точкѣ зрѣнія своего читателя. Но не можетъ быть сомнѣнія, что самъ онъ считалъ этотъ дѣйствительный, подчиненный закону гармоніи міръ лучшимъ изъ возможныхъ; въ этомъ смыслѣ и слѣдуетъ преимущественно признать значеніе нравственныхъ убѣжденій за его взглядами о необходимости противоположности страданія и радости, добра и зла для осуществленія совершенства.

Этотъ оптимизмъ, наконецъ, господствуетъ и въ *этикѣ* Лейбница. Человѣкъ по природѣ добръ. Злое въ немъ—не положительная дѣйствительность, но ограниченіе, недостатокъ, возникающій изъ сбивчиваго представленія, такимъ образомъ, въ основѣ коренящійся въ самомъ міровомъ порядкѣ, но уничтожаемый въ немъ черезъ послѣдовательный рядъ существъ. Тотъ же законъ гармоніи и непрерывности, который связываетъ существа другъ съ другомъ и въ отдѣльныхъ монадахъ пробуждаетъ стремленіе отъ смутныхъ представленій переходить къ яснымъ, побуждаетъ человѣка любить своихъ ближнихъ и помогать имъ, въ немъ же самомъ закладываетъ потребность къ совершенствованію.

8. Въ этомъ практическомъ примѣненіи преимущественно и выступаетъ примиряющій характеръ философіи Лейбница. Согласно собственнымъ словамъ, что онъ болѣе склоненъ соглашаться съ мнѣніемъ другихъ, чѣмъ противорѣчить ему, Лейбницъ стремился примирить религію и философію, эмпирическій и раціональный способы мышленія, теоретическое міросозерцаніе и потребности практической жизни. Однако, по своему основному направленію система Лейбница такъ же умозрительна, какъ и система Спинозы; въ ней такъ же, какъ и въ послѣдней, опять возобновились идеи эпохи возрожденія: микрокосмъ и принципъ аналогіи Парацельза, монады, монада монадъ и міровая гармонія Бруно. Несмотря на это, особенность системы Лейбница состоитъ въ томъ, что въ ней приведены въ порядокъ, поставлены въ строгую логическую связь и такимъ

образомъ возведены въ цѣльную послѣдовательную систему тѣ мысли, которыя у философовъ эпохи возрожденія являлись въ качествѣ геніальныхъ интуицій. Благодаря этому и стало возможнымъ, что обѣ системы, принципы которыхъ въ формѣ неразвитыхъ идей въ философскихъ системахъ эпохи возрожденія еще вполнѣ сливались другъ съ другомъ, здѣсь въ ихъ послѣдовательномъ развитіи встали въ полную противоположность одна къ другой. Противоположность эта проявляется во многихъ отношеніяхъ. Міросозерцаніе Спинозы представляетъ собою комбинацію реализма, универсализма и пантеизма: оно — реализмъ потому, что въ аттрибутахъ протяженія и мышленія, прилагаемыхъ къ субстанціи, признаетъ непосредственную дѣйствительность основныхъ свойствъ, данныхъ во внѣшнемъ и внутреннемъ опытѣ; оно универсализмъ потому, что лишаетъ индивидуальное самостоятельности, признавая абсолютную реальность единой всеобъемлющей субстанціи; оно — пантеизмъ потому, что понимаетъ Бога и вселенную въ нераздѣльномъ единствѣ. Наоборотъ, система Лейбница идеалистична, индивидуалистична и теистична: идеалистична потому, что она признаетъ дѣйствительными только духовныя свойства, даваемыя въ непосредственномъ внутреннемъ воспріятіи; индивидуалистична потому, что она провозглашаетъ абсолютную самостоятельность индивидуальныхъ сущностей—монадъ; теистична постольку, поскольку въ ней высшая монада является самостоятельною, поэтому отличающейся отъ міра сущностью.

§ 26. Философія просвѣщенія и ея противники. 1. Философскія міросозерцанія, господствующія въ теченіе XVIII вѣка вплоть до его конца, въ двойномъ смыслѣ носятъ названіе философіи *просвѣщенія* и, вмѣстѣ съ тѣмъ, являются выраженіемъ духа своего времени. Они желаютъ *быть* просвѣщенными, пытаясь искать объясненія проблемъ бытія на ясныхъ, понятныхъ основаніяхъ; они стремятся *просвѣщать*, желая распространить познаніе того, что полезно и достойно изученія, съ цѣлью вспомоществовать образованію и благоденствію общества. Философъ предшествующаго періода, рѣшительнѣе другихъ идущій на встрѣчу этой потребности,—Джонъ Локкъ. Его ученіе просто, ясно, понятно здравому человѣческому разсудку: въ немъ двойное понятіе просвѣщенія нашло свое совершеннѣйшее выраженіе. Поэтому философія Локка преимущественно передъ всѣми другими царитъ въ эпоху просвѣщенія. Локкъ опредѣлилъ почти исключительно философское движеніе въ Англіи и Франціи, но рядомъ съ нимъ въ Германіи пріобрѣтаетъ и вліяніе философія Лейбница, который вполнѣ солидаренъ съ Локкомъ въ тенденціи сдѣлать философію полезной. Но Лейбницъ въ это время былъ извѣстенъ только по своимъ популярнымъ сочиненіямъ, преимущественно по теологическимъ и телеологическимъ,

поэтому все, почерпнутое изъ его философіи, легко было связать съ ученіями Локка въ одну эклектическую популярную философію. Такимъ образомъ философія просвѣщенія страдаетъ полнымъ отсутствіемъ оригинальныхъ мыслей. Чѣмъ больше ея культурно-историческое значеніе, тѣмъ меньше ея цѣнность для прогресса философской мысли, или, вѣрнѣе, она служила прогрессу только косвенно, именно постольку, поскольку она возбудила сначала противодѣйствіе со стороны отдѣльныхъ глубокихъ умовъ, а потомъ постепенно, какъ и всякое одностороннее движеніе, вызывало всеобщую реакцію противъ себя, служащую началомъ развитія слѣдующаго періода. Если поэтому эта философія высокомѣрно думала, что она и ея время достигли кульминаціоннаго пункта духовнаго развитія, то съ болѣе широкой точки зрѣнія она является только переходной эпохой между великими системами XVII вѣка и новыми ученіями наступающаго XIX столѣтія. Важнѣйшими представителями этой переходной эпохи являются по большей части *противники философіи просвѣщенія*, отдѣльные мыслители, которые хотя и слѣдуютъ общему направленію времени, однако при этомъ пробиваютъ своеобразные, относительно самостоятельные пути. Въ борьбѣ философіи просвѣщенія съ ея противниками повторяется въ нѣсколько измѣненной формѣ борьба міросозерцаній, предшествовавшая въ предыдущій періодъ образованію великихъ системъ. Измѣненіе въ формѣ борьбы произошло потому, что измѣнились точки зрѣнія, и потому, что въ противникахъ просвѣщенія уже многократно зарождались новые взгляды,—предвозвѣстники грядущей эпохи.

2. Развитіе философіи просвѣщенія начинается въ *Англіи*, гдѣ непосредственно вліяло ученіе Локка и гдѣ уже ньютоновская теорія всемірнаго тяготѣнія, даже противъ воли ея творца, способствовала выработкѣ въ отдѣльныхъ умахъ идеи чисто механической, только въ себѣ самой обоснованной закономѣрности природы. Однако, философы-популяризаторы начала XVIII вѣка, извѣстные подъ именемъ «свободомыслящихъ», преимущественно усвоиваютъ религіозно-философскія мысли Локка. Но если Локкъ въ своемъ сочиненіи «О раціональномъ христіанствѣ» еще пытался, насколько возможно, поставить въ гармонію религіозныя ученія положительнаго христіанства съ разумнымъ познаніемъ, то публицистическая дѣятельность свободомыслящихъ постепенно все откровеннѣе принимала антидогматическое направленіе, о чемъ можно уже частью судить по заглавіямъ ихъ сочиненій: напр., *Толанда* «Христіанство безъ всякой таинственности» (1696),—*Коллинса* «Обсужденіе основъ христіанской религіи» (1724), *Тиндаля* «Христіанство столь же старо, какъ міръ» (1730). И гдѣ эти писатели касаются теоретическихъ вопросовъ, тамъ они склонны въ подобномъ

же смыслѣ выходить за предѣлы локкова ученія. Такъ, *Джонъ Толандъ* (1670—1722) набросалъ очеркъ матеріалистической системы, образующей посредствующее звено между болѣе старыми ученіями Ѳомы *Гоббса* и болѣе поздними эпохи французскаго просвѣщенія. Противъ стремленій подобнаго свободомыслія возстаетъ главнѣйшій философъ этой эпохи, *Джорджъ Беркли*.

а. Эмпиризмъ и идеализмъ Беркли.

3. Философія Беркли пріобрѣтаетъ свой особенный характеръ преимущественно черезъ то, что она стоитъ въ самой внѣшней противоположности къ развитію англійскаго просвѣщенія, имѣющему свой источникъ въ философіи Локка, хотя и сама она вполнѣ возникла изъ предпосылокъ локкова эмпирическаго ученія о познаніи. Подобное обстоятельство объясняется частью осторожной предусмотрительностью, съ которою Локкъ, въ отличіе отъ своихъ послѣдователей, относился къ метафизическимъ вопросамъ, частью догматическимъ характеромъ его предпосылокъ, отнюдь не стоящимъ во всѣхъ отношеніяхъ внѣ сомнѣнія; эти предпосылки и вынуждали для устраненія такого сомнѣнія ввести опредѣленныя допущенія, дополняющія опытъ. Система Локка явно оставила открытой возможность подобнаго дополненія въ *двухъ* направленіяхъ. Съ одной стороны, уравненіе внѣшняго и внутренняго опыта, ощущеній и рефлексіи, могло потому встрѣтить сомнѣніе, что рефлексія, какъ показываетъ уже само наименованіе, является только слѣдствіемъ предшествующихъ ей ощущеній. Съ этой точки зрѣнія не трудно было дойти до взгляда, что идеи рефлексіи—простыя преобразованія идей ощущеній, и такимъ образомъ свести все содержаніе познанія къ чувственнымъ впечатлѣніямъ и къ вызываемымъ ими дѣйствіямъ на вмѣстилище чувствъ,—дѣйствіямъ, которыя сами по себѣ должны мыслиться какъ механическія. Такимъ образомъ, пришли къ *объективизму*, который у свободомыслящихъ въ метафизическомъ отношеніи переходитъ въ матеріалистическое міросозерцаніе. Съ другой стороны, различеніе по значенію первичныхъ и вторичныхъ качествъ не въ меньшей мѣрѣ могло казаться произвольнымъ. По устраненіи же его, остается только одинъ выходъ—признать содержаніе ощущеній вообще не за дѣйствія внѣшнихъ объектовъ на чувственность, а только за представленія, въ насъ существующія. Такимъ образомъ, пришли къ *субъективизму*, который послѣдовательно привелъ къ отрицанію *объективнаго бытія* матеріальнаго міра и къ признанію *духовнаго* міра за единственно дѣйствительный.

4. Въ такомъ направленіи пошелъ *Джорджъ Беркли* (1685—

1753). Считая произвольнымъ различіе первичныхъ и вторичныхъ чувственныхъ качествъ и поэтому также признаніе ощущеній и рефлексіи за два различныхъ источника познанія, онъ предполагаетъ субъективность всего опыта. Субъективное сознаніе для него—міръ, въ которомъ движется все мышленіе; прямо непонятно, какъ человѣческое сознаніе когда-либо можетъ выйти изъ этихъ границъ собственнаго сознанія, поэтому также недопустимо различать по значенію разнообразное содержаніе сознанія, сообразно чему одно должно быть субъективнымъ, а другое—субъективнымъ и объективнымъ вмѣстѣ. Беркли пытается эмпирически обосновать свое пониманіе, доказывая, что всѣ наши чувственныя воспріятія, напримѣръ, наши представленія о величинѣ, протяженіи, разстояніи зрительныхъ образовъ, исключительно построяются изъ связи отдѣльныхъ ощущеній, признать существованіе которыхъ внѣ насъ мы не имѣемъ никакого основанія. Такъ какъ въ опытѣ вообще существуетъ только конкретное, абстрактное же понятіе поэтому является простой фикціей, названіемъ въ цѣляхъ совмѣстнаго пониманія многихъ отдѣльныхъ объектовъ, то это же можно утверждать и про понятіе матеріи. Дѣйствительны только наши представленія съ непосредственно имъ присущими свойствами, осязательными, цвѣтовыми и т. д.; матерія же—просто продуктъ конструкціи въ понятіяхъ.

5. Тѣмъ не менѣе, Беркли утверждаетъ, что *практическое* основаніе для признанія міра дается внѣ нашего *индивидуальнаго* сознанія. Это основаніе заключается въ представленіяхъ *другихъ людей*, съ которыми солидарны наши и къ которымъ относятся наши дѣйствія; оно усиливается черезъ *идею Бога*, которую мы сами не могли бы создать въ нашемъ собственномъ сознаніи. Съ этимъ представленіемъ міра внѣ насъ, который мы можемъ разсматривать сообразно свойствамъ, соотвѣтствующимъ идеѣ Бога, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ продуктъ Бога, стоялъ бы въ согласіи также тотъ фактъ, что наши представленія находятся въ закономѣрной связи, по которой они, поскольку мы относимъ ихъ къ реальнымъ объектамъ, тожественны съ представленіями нашихъ ближнихъ о тѣхъ же самыхъ объектахъ. Но единственное, что мы можемъ отсюда вывести,—это, по мнѣнію Беркли, существованіе *духовнаго міра*, который состоитъ только въ согласныхъ между собою идеяхъ познающихъ сущностей и творцемъ котораго мы должны признать самого Бога сообразно идеѣ Бога, непосредственно въ насъ находимой. Поэтому единственно дѣйствительный для насъ міръ—міръ духовный, въ которомъ живемъ мы сами съ нашими представленіями, и въ качествѣ творца котораго мы ощущаемъ въ насъ самого Бога. Но творческая дѣятельность Бога не ограничивается однократнымъ первоначальнымъ твореніемъ; Онъ—вѣчный творецъ

этого духовнаго міра, соединяющаго насъ съ нашими ближними; поэтому мы и сами себя должны постоянно чувствовать его твореніями. Такимъ образомъ, Беркли отъ своего субъективнаго ученія о познаніи пришелъ необходимо къ идеалистической метафизикѣ, которая по своимъ воззрѣніямъ ближе всего къ окказіонализму, немного раньше возникшему въ картезіанской школѣ (ст. 139). Хотя при обоснованіи своего ученія Беркли убѣждаетъ и съ полнымъ правомъ ссылается на здравый человѣческій разсудокъ, предполагающій вещи точно такими же, какими принимаетъ ихъ его философія, однако, конечно, онъ не можетъ дать отчета о томъ, какъ согласить его взгляды съ требованіями *естественно-научнаго познанія.* Здѣсь, очевидно, односторонне-психологическая точка зрѣнія Беркли стѣсняетъ его кругозоръ. При преобладаніи въ это время естественно-научнаго направленія вполнѣ поэтому понятно, что его ученіе не нашло широкаго распространенія и нерѣдко вызывало о себѣ ложное представленіе: часто думали, будто оно желало ограничить все познаніе *индивидуальнымъ* сознаніемъ.

6. Французское просвѣщеніе.

6. Во Франціи, гдѣ къ началу XVIII столѣтія картезіанство и схоластика вели еще борьбу изъ-за господства, оказало спасительное дѣйствіе знакомство съ Локкомъ и натурфилософіею Ньютона, которымъ французы преимущественно обязаны *Вольтеру* (1694—1778). Это знакомство здѣсь оказало сильную поддержку стремленію къ освобожденію умовъ отъ гнета традиціонныхъ предразсудковъ,—стремленію, выросшему изъ общихъ условій времени. Подъ вліяніемъ почерпнутаго изъ ученія Локка убѣжденія, что всякое познаніе возникаетъ изъ ощущеній, ньютоновское ученіе о тяготѣніи перетолковывается въ чисто-механическое міросозерцаніе. Поэтому быстро произошелъ переходъ отъ эмпиризма къ сенсуализму и отъ этого послѣдняго къ крайнему матеріализму. Если *Кондильякъ* (1715—80) пытался наглядно доказать, что всякая рефлексія всегда возникаетъ изъ ощущеній и что поэтому духовная жизнь въ послѣдней инстанціи вполнѣ опирается на послѣднія, то *Ламетри* (1709—51) указывалъ, опираясь на свои врачебные опыты, на явленія сновидѣній и лихорадочнаго бреда какъ на доказательство полной зависимости души отъ состояній мозга. *Гельвецій* (1715—71) съ подобной же точки зрѣнія разработалъ преимущественно мораль, сведя всѣ формы удовольствія къ чувственному удовольствію, всякое же человѣческое стремленіе къ эгоистическимъ побужденіямъ, которыя онъ совѣтовалъ умѣрять воспитаніемъ и благоразумнымъ взвѣшиваніемъ соб-

ственной выгоды. Все развитіе французскаго просвѣщенія отъ скептическаго эмпиризма до матеріализма отразилось въ измѣненіяхъ, которыя претерпѣли воззрѣнія *Дидро* (1713—84), причемъ, впрочемъ, этотъ въ своихъ послѣднихъ сочиненіяхъ примыкаетъ и къ распространенному въ его время умѣренному взгляду, по которому ощущеніе должно быть не продуктомъ матеріальныхъ движеній, но общимъ свойствомъ атомовъ. Наконецъ, вполнѣ очевидно революціонная тенденція всего этого движенія выступаетъ въ «системѣ природы» (1777), которая, возникнувъ въ кругу радикальныхъ свободныхъ мыслителей, написана преимущественно нѣмецкимъ барономъ *Гольбахомъ* (1723—89), жившимъ въ Парижѣ.

7. Французское просвѣщеніе, подобно англійскому, нашло себѣ противниковъ, только борьба противъ него велась болѣе разобщенно. Сами противники соглашались съ практической тенденціей просвѣщенія въ требованіи полнаго реформированія нравовъ, государства и общества. Эти антиматеріалистическія теченія идутъ по *двумъ* направленіямъ. Одно изъ нихъ, нашедшее своего вдохновеннаго и краснорѣчиваго проповѣдника въ *Руссо* (1712—78), стремится защитить духовные, преимущественно религіозные интересы противъ потока матеріализма. Это теченіе проповѣдуетъ христіанство безъ догмъ, основанное на естественномъ чувствѣ и на трехъ великихъ членахъ символа вѣры всѣхъ религій: Богѣ, свободѣ и безсмертіи. Затѣмъ оно требуетъ возврата къ природѣ во всѣхъ областяхъ, преимущественно въ области воспитанія и нравственной жизни. Желая примѣнить эти идеи къ *государству*, Руссо въ своемъ «Contrat social» — демократическомъ произведеніи, родственномъ по духу абсолютистическому ученію о государствѣ Ѳомы Гоббса—становится проповѣдникомъ безграничнаго народнаго суверенитета и абсолютнаго господства общей воли, которая, возникнувъ при основаніи государства изъ свободной воли всѣхъ индивидовъ, черезъ общественный договоръ пріобрѣла силу надъ дѣйствіями каждаго отдѣльнаго члена. Этими политическими идеями Руссо несравненно больше, чѣмъ его противники—матеріалисты, подготовилъ грядущую революцію.

8. Второе теченіе, недоброжелательно относящееся къ матеріализму, солидарно съ нимъ въ общей тенденціи просвѣщенія. Но оно считаетъ матеріалистическую такъ же, какъ и всякую метафизику, системой понятій, частью сомнительной, частью полной противорѣчій: задачу философіи оно видитъ въ изслѣдованіи *принциповъ* точныхъ наукъ. Руководитель этого направленія въ теоретической области—д'Аламберъ (1717—83), къ которому примыкаютъ великіе математики послѣдующаго времени, *Лагранжъ*, *Лапласъ* и другіе; въ практической и соціологической—*Тюрго* (1727—81), который въ

побѣдѣ естествознанія и промышленности видитъ знаменіе новаго времени. Оба—предвозвѣстники *позитивизма*, выступившаго позднѣе и достигшаго большого вліянія впервые въ XIX столѣтіи; ихъ взгляды по своему скептическому отношенію ко всякой метафизикѣ родственны, вмѣстѣ съ тѣмъ, воззрѣніямъ, выдвинутымъ въ Англіи въ то же время *Давидомъ Юмомъ*, причемъ послѣдній, однако, опирался при этомъ скорѣе на психологическія основы, чѣмъ на естественно-научныя.

в. Критическій скептицизмъ Давида Юма.

9. Какъ въ предшествующій періодъ противоположности эмпирическаго и умозрительнаго направленій въ извѣстномъ смыслѣ нашли примиреніе въ скептицизмѣ—имъ обоимъ противоположномъ направленіи, такъ философія *Давида Юма* (1711—76) выдвинула критическое и скептическое отношеніе къ выводамъ догматическихъ системъ, исходящихъ изъ эмпиризма. Юмъ, подобно Беркли, отказывается признавать цѣнность различія такъ называемыхъ первичныхъ и вторичныхъ качествъ ощущеній. Подобно объективнымъ направленіямъ онъ выводитъ всѣ идеи изъ чувственныхъ впечатлѣній; такимъ образомъ, свою теорію познанія онъ строитъ на сенсуалистической основѣ. Но онъ отклоняетъ, какъ неоправданную, всякую попытку вывести изъ этихъ предпосылокъ метафизическія слѣдствія. Поэтому понятіе Бога, установленное Беркли, для Юма является настолько же недоказаннымъ допущеніемъ, какъ и понятіе объективной матеріи, существующей независимо отъ насъ. Намъ даны исключительно только ощущенія и ихъ разнообразныя сочетанія. Поэтому для Юма единственная задача философіи—найти условія, при которыхъ мы выводимъ эти сочетанія, и потомъ опредѣлить фактическое содержаніе понятій, свойственное такимъ сочетаніямъ нашихъ идей, какъ субстанціи, причинности или въ моральной области—симпатіи, благосклонности, справедливости.

10. Въ этомъ смыслѣ Юмъ пытается доказать, что субстанція и причинность—не объективно существующія сущности, не апріорныя идеи, но что онѣ по своему эмпирическому содержанію представляютъ собою исключительно *ассоціаціи*, которыя образуются, будучи вызваны привычнымъ сочетаніемъ впечатлѣній. Такимъ образомъ, субстанція для него комплексъ впечатлѣній, непрерывно связанный въ *общее* единство, причинность же—*послѣдовательность* впечатлѣній, причемъ мы постоянно предшествовавшее называемъ причиною, послѣдующее—дѣйствіемъ. Подобно этимъ основнымъ понятіямъ теоретическаго познанія, *моральные* мотивы, по мнѣнію Юма, опираются также на прочность привычныхъ ассоціацій. Существеннѣйшій моральный мотивъ—*симпатія* къ нашимъ ближнимъ; она возникаетъ тогда, когда мы проникаемъ

путемъ ассоціаціи въ душу ближняго, испытывающаго счастіе или страданіе. Эту теорію морали, полагающую въ основаніе послѣдней симпатію, развилъ *Адамъ Смитъ* (1723—50), пытаясь вполнѣ освободить ее отъ разсудочныхъ основаній, еще примѣшиваемыхъ къ ней Юмомъ, и, такимъ образомъ, вполнѣ перевести ее въ чистую мораль чувства.

Относясь скептически ко всякой метафизикѣ, Юмъ, такимъ образомъ, предначерчиваетъ философіи въ существенныхъ чертахъ *критическую* задачу какъ въ области теоріи познанія, такъ и въ области морали, задачу, которая въ каждой изъ этихъ областей покоится на психологическихъ законахъ ассоціаціи. Черезъ это Юмъ занимаетъ положеніе скептика-критика, который, проводя послѣдовательно чисто-эмпирическое направленіе, главнымъ образомъ, работаетъ надъ уничтоженіемъ догматической метафизики; однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, своею попыткою доказать происхожденіе фундаментальныхъ понятій теоріи познанія и морали онъ подготовляетъ критическую философію.

г. Нѣмецкое просвѣщеніе и философія чувства.

11. Съ другой стороны, къ подобной же цѣли стремится философское направленіе, развившееся въ XVIII столѣтіи въ Германіи подъ вліяніемъ лейбницевскаго ученія и англійской философіи. Здѣсь *Христіанъ Вольфъ*, господствовавшій въ Германіи вплоть до конца столѣтія въ области школьной философіи, преобразовалъ философію Лейбница въ эклектизмъ, который въ метафизическомъ отношеніи по существу возвратился къ дуализму Декарта, въ частностяхъ же испыталъ сильное вліяніе со стороны ученія Локка. Вольфъ возстановляетъ ученіе о томъ, что, по всей вѣроятности, только человѣкъ обладаетъ душою, которая соединяется съ тѣломъ въ опредѣленномъ пунктѣ мозга черезъ «предустановленную гармонію», понимаемую чисто внѣшне въ качествѣ гармоніи разъ навсегда предопредѣленной Богомъ. Въ прочихъ отношеніяхъ онъ придерживается мнѣнія, что психическія явленія можно такъ же хорошо дедуктивно вывести изъ понятія души,—простой сущности, обладающей способностями представленія и стремленія,—какъ индуктивно открыть изъ эмпирическаго разсмотрѣнія; поэтому Вольфъ обсуждаетъ психологію съ двухъ точекъ зрѣнія: съ раціональной и эмпирической; однако, какъ въ раціональной, такъ и въ эмпирической психологіи вмѣсто дѣйствительнаго объясненія у него выступаетъ подведеніе подъ извѣстныя видовыя понятія «способности души». Рядомъ съ «раціональной психологіей» Вольфъ ставитъ космологію и раціональную теологію, естественное право и т. д.,—дисциплины догматически-силлогистическаго характера, въ которыхъ

господствуетъ стремленіе примирить умозрѣніе и опытъ. Если во всемъ этомъ философія Вольфа является синтезомъ предшествующихъ системъ, предпринятымъ въ интересахъ здраваго смысла, то въ своемъ *телеологическомъ* пониманіи природы Вольфъ близко примыкаетъ къ Лейбницу, преобразуя, впрочемъ, его имманентныя цѣли природы во внѣшнюю антропоморфическую телеологію, которая съ этого времени и господствуетъ во всей философіи нѣмецкаго просвѣщенія. Съ точки зрѣнія этой философіи масштабъ для оцѣнки вещей—польза, приносимая ими человѣку: Богъ сдѣлалъ человѣка центромъ и высшей цѣлью своего творенія. Идя навстрѣчу широко распространеннымъ взглядамъ, это ученіе способствовало тому, что философія Вольфа сдѣлалась *популярной философіей*. Въ лицѣ *Реймаруса*, *Мендельсона*, *Гарве*, *Николаи* и др. она направляется преимущественно на моральные, религіозно-философскіе и эстетическіе вопросы, возбуждавшіе общій интересъ. Къ этому же направленію принадлежитъ *Лессингъ*, хотя онъ глубже, чѣмъ другіе, понялъ зерно мыслей Лейбница и Спинозы, между которыми его собственные взгляды занимаютъ середину.

12. Но рядомъ съ этими популярными философами, примыкающими къ Вольфу и его школѣ, выдвигаются мыслители, которыхъ не удовлетворяетъ разсудочное направленіе и которыя, въ противоположность ему, считаютъ *чувство*, непосредственную интуицію послѣднимъ источникомъ какъ эмпирическаго познанія, такъ и вѣры въ сверхчувственный міръ. Чувственное воспріятіе, по мнѣнію Гаманна (1730—88), не въ меньшей мѣрѣ покоится на вѣрѣ, чѣмъ христіанское откровеніе. Его идеи оказали вліяніе на *Гердера* (1744—1803) и на Фр. Генр. *Якоби* (1743—1819)—на двухъ главнѣйшихъ противниковъ какъ вольфовскаго догматизма, такъ и критической философіи. Однако, законченной формы это направленіе въ Германіи не достигло. Его вліяніе отразилось лишь на мыслителяхъ послѣдующаго времени.

Г. Четвертый періодъ: періодъ критической философіи и зарождающагося вліянія наукъ духа.

§ 27. Критическая философія Канта. 1. Въ предыдущій періодъ развились два направленія: раціоналистическое и эмпирическое,—*Кантъ* (1724—1804) въ своей *критической философіи* направляется на то, чтобы примирить ихъ противоположность, пытаясь оба источника познанія, мышленіе и опытъ, поставить въ надлежащія границы и безпристрастно оцѣнить значеніе ихъ участія во всякомъ реальномъ познаніи. Съ этою цѣлью онъ и принимается за изслѣдованіе *функцій* познанія,—задача, которую, по его мнѣнію, игнорировали какъ раціоналисты, такъ и эмпирики предшествующаго времени: вѣдь, ихъ взаимная противоположность сама возникла изъ различія догмати-

ческихъ предпосылокъ. Но поскольку отъ *разрѣшенія проблемы познанія* зависитъ отношеніе къ другимъ философскимъ вопросамъ, метафизическимъ, этическимъ и религіознымъ, Кантъ считаетъ критическое изслѣдованіе способности познанія, вмѣстѣ съ тѣмъ, такою задачею, которая вообще можетъ открыть доступъ къ удовлетворительному разрѣшенію практическихъ и теоретическихъ проблемъ.

Общій критерій, которымъ Кантъ пользуется при вопросѣ о происхожденіи элементовъ познанія, состоитъ въ томъ, что все, претендующее въ познаніи на *общезначимость* и *необходимость*, имѣетъ своимъ источникомъ апріорныя функціи познанія; напротивъ, все, что носитъ въ себѣ характеръ *случайнаго*, считается за эмпирически данное. По этимъ признакамъ Кантъ, въ противоположность предшествующему раціонализму, сводящему все апріорное познаніе къ *понятіямъ*, различаетъ *двоякаго* рода формы познанія, присущія намъ: *формы созерцанія*—пространство и время, и *формы понятія* или *категоріи*, которыя, какъ-то реальность, отрицаніе, субстанція, причинность и т. д., находятъ непрерывное примѣненіе въ нашемъ познаніи, хотя онѣ и не могутъ быть выведены изъ эмпирическаго содержанія воспріятій: онѣ обладаютъ признаками общезначимости и необходимости, которые никогда не свойственны эмпирическому, какъ случайному. Наоборотъ, единственно эмпирическое и случайное въ воспріятіяхъ—*содержаніе ощущенія*. Для всякаго дѣйствительнаго познанія требуются *обѣ* составныя части: эмпирическій, данный въ ощущеніи, *матеріалъ* и *форма*, данная въ общихъ формахъ созерцанія и въ понятіяхъ, причемъ созерцательная форма дана всегда въ какомъ-либо порядкѣ времени. Ибо время, по Канту, не является просто, какъ пространство, формой созерцанія, упорядочивающей внѣшнія впечатлѣнія, но формой «внутренняго чувства», сопровождающей наше собственное мышленіе; поэтому и всѣ представленія внѣшнихъ чувствъ должны заключаться въ ней. Такимъ образомъ, время—*общая схема* для категорій и общихъ законовъ, покоющихся на нихъ. Напримѣръ, основной законъ *постоянства* субстанціи требуетъ созерцанія временной продолжительности; законъ чередованія причины и дѣйствія въ причинности созерцанія временной послѣдовательности и т. д.

2. Изъ этого анализа функцій познанія вытекаетъ, что, съ одной стороны, всякое опытное познаніе и эмпирично, и раціонально, потому что къ данному матеріалу ощущеній всегда присоединяются апріорныя формы созерцанія и понятія, дѣлающія это содержаніе дѣйствительнымъ опытомъ; однако, съ другой стороны, никакое познаніе въ формѣ созерцанія или понятія невозможно безъ эмпирическаго содержанія ощущенія; поэтому все наше дѣйствительное познаніе *ограничивается опытомъ*. Такимъ образомъ, критика познанія Канта усматриваетъ

рѣшеніе спора между раціонализмомъ и эмпиризмомъ въ признаніи за первымъ права постольку, поскольку онъ признаетъ участіе раціональныхъ элементовъ во всякомъ познаніи, за послѣднимъ, поскольку всякое познаніе онъ ограничиваетъ опытомъ. Съ устраненіемъ этой основной противоположности, вносившей раздоръ въ философію предшествующаго періода, падаютъ также и остальныя противоположности, опредѣлившія внутри главныхъ направленій философіи форму различныхъ міросозерцаній: преимущественно противоположность между субъективизмомъ и объективизмомъ, между универсализмомъ и индивидуализмомъ, между пантеизмомъ и теизмомъ. Общее положеніе, занимаемое Кантомъ въ историческомъ развитіи новой философіи, можно поэтому лучше выяснить изъ его отношенія къ предшествующимъ направленіямъ, чѣмъ изъ его собственнаго систематическаго изложенія своей системы,—изложенія, очень часто страдающаго искусственнымъ схематизмомъ понятій.

Субъективный идеализмъ Беркли, сводящій всякое познаніе къ субъективному представленію, и *матеріализмъ*, признающій дѣйствительность только за объектами, существующими внѣ насъ, *оба*, по ученію критической философіи, неправы. Субъективный идеализмъ недостаточенъ, потому что хотя и правильно, что все познаніе — субъективный процессъ, однако, тотъ фактъ въ этомъ процессѣ, что содержаніе ощущенія намъ *дано*, а не произведено нашимъ мышленіемъ, указываетъ намъ на «вещь въ себѣ», какъ на реальное условіе объективно даннаго предмета. Наоборотъ, матеріализмъ не только проглядѣлъ участіе апріорныхъ функцій познанія во всякомъ отдѣльномъ познаніи, также въ непосредственномъ чувственномъ опытѣ, но отрицаетъ собственную природу нашего разума, въ силу которой этотъ послѣдній, вслѣдствіе заложеннаго въ немъ стремленія переходить отъ обусловленнаго къ его условіямъ, не можетъ признать послѣднимъ условіемъ всякаго мышленія и бытія эмпирически данную дѣйствительность, а, напротивъ, съ неизбѣжною необходимостью приходитъ къ идеѣ высшаго, лежащаго по ту сторону данной дѣйствительности, поэтому трансцендентнаго условія. Признавая объектъ даннымъ нашему познанію, матеріализмъ поэтому игнорируетъ тотъ фактъ, что намъ вслѣдствіе природы функцій познанія вообще могутъ быть даны только *явленія*, т.-е. содержаніе познанія, формированное черезъ наши функціи познанія. Вмѣсто явленій матеріализмъ прямо догматически подставляетъ «вещи въ себѣ», которыя, между тѣмъ, вообще никогда не могутъ стать объектами познанія; вслѣдствіе этого для матеріализма становится излишнимъ признаніе сверхчувственнаго міра за послѣднюю необходимую основу чувственнаго міра.

Считая обѣ точки зрѣнія, точку зрѣнія голаго субъективизма и чистаго объективизма, одинаково неправильными вслѣдствіе ихъ одно-

сторонности, критическая философія рѣшаетъ, наоборотъ, споръ между *универсализмомъ* и *индивидуализмомъ* вообще въ томъ смыслѣ, что они собственно *оба правы*, но въ различныхъ областяхъ. Всякое *познаніе* исходитъ изъ «я»: индивидуализмъ, такимъ образомъ, правильно разсматриваетъ функціи познанія какъ дѣятельность индивидуальнаго самосознанія. Наоборотъ, всякое *дѣйствіе* относится къ всеобщему; поэтому законъ, подъ которымъ стоитъ *воля*, не можетъ быть индивидуальнымъ, но долженъ быть универсальнымъ закономъ. Въ дѣйствительности у Канта нравственный законъ и обладаетъ этимъ свойствомъ, являясь, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ нашей нравственной совѣсти въ качествѣ принципа, независимаго отъ индивидуальныхъ склонностей и соображеній относительно полезности. Но, такъ какъ всеобщее для индивидуальнаго сознанія трансцендентно, то здѣсь, сверхъ того, обнаруживается не эмпирическая природа нравственнаго закона и трансцендентный, не подчиненный эмпирической причинности характеръ воли, дѣйствующей вездѣ подъ постулатомъ своей свободы.

Наконецъ, споръ между *пантеизмомъ* и *теизмомъ* съ критической точки зрѣнія, собственно говоря, вообще неразрѣшимъ. Если нравственный законъ и свидѣтельствуетъ о неэмпирической природѣ человѣка и самъ является безусловнымъ закономъ, независимымъ отъ эмпирическихъ условій, то онъ, по мнѣнію Канта, хотя и указываетъ на сверхчувственное происхожденіе, такимъ образомъ, опровергаетъ атеизмъ, однако, не позволяетъ дать болѣе точнаго опредѣленія понятія Бога. Все же въ кантовской разработкѣ религіозной философіи обнаруживается, что обоснованное имъ этическое міросозерцаніе склоняется къ идеѣ *личнаго* виновника нравственнаго закона, такимъ образомъ, къ теизму; во всякомъ случаѣ, самъ Кантъ имѣлъ его въ виду при своемъ моральномъ доказательствѣ Бога и при аргументахъ въ пользу безсмертія души. Требуя законодателя, нравственный законъ въ той же мѣрѣ долженъ постулировать, въ качествѣ абсолютной заповѣди, «категорическаго императива», безусловное выполненіе своихъ велѣній, такимъ образомъ, моральное совершенство. Но, такъ какъ оно недостижимо въ земной жизни вслѣдствіе чувственныхъ склонностей человѣка, то необходимое предположеніе исполнимости нравственнаго закона требуетъ признанія безсмертія.

3. Такимъ образомъ, результатомъ кантовской философіи является раздѣленіе областей *знанія* и *вѣры*, которое идетъ параллельно раздѣленію двухъ фундаментальныхъ способностей человѣческаго духа *познанія* и *воли*. Отсюда вытекаетъ, что наше познаніе должно необходимо оказаться несостоятельнымъ, если пожелаютъ доказать изъ чистыхъ понятій сущность души, цѣлокупность міра и начало причинности природы или, наконецъ, бытіе Бога. Поэтому раціональная пси-

хологія, космологія и теологія предшествующаго періода, періода догматической философіи, являются просто мнимыми науками, которыя или запутываются въ ложныхъ заключеніяхъ (психологія), или въ противорѣчіяхъ, антиноміяхъ (космологія) или, наконецъ, покоятся на онтологическомъ смѣшеніи простого понятія съ дѣйствительностью (теологія). При всѣхъ этихъ трансцендентныхъ идеяхъ рѣчь идетъ о *практическихъ постулатахъ*: онѣ, слѣдовательно, подпадаютъ области *воли*, а не знанія, и тотъ изъ постулатовъ, изъ котораго въ извѣстномъ смыслѣ вытекаютъ всѣ другіе, постулатъ *свободы воли*, относится исключительно къ волѣ, какъ къ сверхчувственной способности. Такимъ образомъ, первая изъ указанныхъ двухъ функцій, познаніе, принадлежитъ къ чувственной природѣ человѣка, вторая—воля—къ сверхчувственной, «умопостигаемой». Поэтому воля, какъ таковая, не подчиняется природной причинности, внѣшнее же волевое дѣйствіе стоитъ въ ряду естественныхъ явленій, находящихся между собою въ причинной зависимости. Въ силу сказаннаго, познаніе развѣтвляется на большое число функцій чувственности и разсудка, формъ созерцанія и понятія, которымъ соотвѣтствуетъ, въ свою очередь, множество всеобщихъ апріорныхъ законовъ познанія; воля же, указывая на единство сверхчувственнаго характера человѣка, является единой способностью, которой принадлежитъ только единый, апріорный, чисто формальный основной законъ дѣйствія: нравственный категорическій императивъ, по которому «поступать слѣдуетъ такъ, чтобы правило нашего поведенія могло быть принципомъ всеобщаго законодательства». Но, такъ какъ сверхчувственная природа человѣка должна считаться за послѣднее основаніе его чувственной природы, то, слѣдовательно, основной законъ воли по Канту имѣетъ безусловный приматъ передъ всѣми основными законами познанія.

§ 28. Философія XIX столѣтія. 1. Ученіе Канта о противоположности теоретическаго познанія и практическаго дѣйствованія вызвало различныя попытки развить его, устранить ту пропасть, черезъ которую самъ Кантъ только на скорую руку перекинулъ мостъ, допустивъ, что область прекраснаго и возвышеннаго образуетъ посредствующій членъ между чистымъ разумомъ и практическимъ. Всѣ эти попытки, конечно, отклонялись все дальше и дальше отъ предпосылокъ Канта, такъ какъ онѣ съ самаго начала должны были исходить изъ того, чтобы понять духовное развитіе человѣка въ единствѣ, какъ принадлежащее самому чувственному міру и стоящее подъ основными законами, общими для познанія и воли. Среди мыслителей, получившихъ первый толчокъ къ развитію своей философіи отъ Канта, ближе всего примыкаетъ къ его точкѣ зрѣнія *І. Г. Фихте* (1760—1814), присоединившій только въ различныхъ изложеніяхъ своего «наукословія» предпосылку, что

различныя практическія и теоретическія обнаруженія человѣческаго духа образуютъ непрерывный рядъ свободныхъ актовъ, изъ которыхъ высшій—дѣятельность воли. Эти свободные акты духа возникаютъ другъ изъ друга въ силу имманентнаго имъ діалектическаго закона развитія, по которому всякое понятіе носитъ въ себѣ моментъ своего отрицанія и въ связи съ этимъ новое положительное понятіе. Такимъ образомъ, кантовскія формы созерцанія и категоріи, законы познанія и императивы воли у Фихте превращаются въ рядъ послѣдовательныхъ, въ основѣ имманентныхъ мышленію ступеней развитія, рядъ, который начинается съ *я*, чистаго самосознанія, какъ первой необходимой предпосылки всякаго мышленія и дѣйствованія, потомъ, перейдя черезъ имманентное мышленію движеніе въ *не-я*, подпимается, наконецъ, отъ него къ соединенію обоихъ членовъ черезъ функцію, связывающую по закону основанія и слѣдствія. Изъ повторенія этого процесса, въ концѣ концовъ, будто бы вновь возвращающагося къ «я», развиваются какъ формы, такъ и матеріалъ познанія, какъ теоретическія, такъ и практическія функціи духа. Послѣдній результатъ этого развитія Фихте видитъ въ *нравственномъ мірѣ*, возникновеніе котораго покоится на томъ, что природа для человѣка становится *матеріаломъ для долга* и вмѣстѣ съ тѣмъ, въ концѣ концовъ, для осуществленія нравственной воли. Поэтому, несмотря на свой основной идеалистическій тонъ, философія Фихте, преимущественно въ первыхъ фазахъ своего развитія, является вполнѣ *философіей дѣйствительности*, въ противоположность философіи Канта, установившей рѣзкое разграниченіе чувственнаго и умопостигаемаго міровъ. Въ этомъ смыслѣ Фихте опредѣлилъ самого Бога какъ *нравственный міровой порядокъ*, осуществляющійся въ обществѣ и исторіи, и горячо опровергалъ теистическое воззрѣніе, по которому Богъ понимается какъ *личность*, слѣдовательно, какъ антропоморфическое существо. Съ теченіемъ времени философія Фихте принимала все болѣе и болѣе мистическо-пантеистическій характеръ; рядомъ съ этимъ въ своихъ сочиненіяхъ по философіи права Фихте выдвинулъ на сцену государственный соціализмъ, обоснованный на идеѣ національнаго государства. Этотъ политическій идеалъ является, однако, несмотря на измѣненіе, которому подверглось преимущественно религіозное міросозерцаніе Фихте, послѣдовательнымъ развитіемъ мыслей «наукословія» въ его первоначальной формѣ. Такъ какъ для Фихте съ самаго начала свободная нравственная воля является творческимъ принципомъ, покоряющимъ себѣ какъ познавательныя силы человѣка, такъ и внѣшнюю природу, то этотъ возвышенно-практическій взглядъ на жизнь и приводитъ его къ такому ученію о государствѣ и обществѣ, которое видитъ главную задачу государственной жизни въ общихъ цѣляхъ и преимущественно въ та-

комъ воспитаніи будущихъ поколѣній, которое бы дало имъ возможность достигнуть идеальнаго совершенства. Въ этомъ описаніи наилучшей государственной формы, позднѣйшее ученіе о государствѣ Фихте напоминаетъ государственный идеалъ Платона.

2. Ученіе Фихте о самодвиженіи мышленія, которое по діалектической трихотоміи всегда проходитъ черезъ тезисъ, антитезисъ и синтезисъ, въ умозрительномъ развитіи философіи, примкнувшей къ Канту, остается господствующимъ методологическимъ принципомъ, причемъ измѣнялись только частью исходный пунктъ—Шеллингъ и Гегель вмѣсто «я» выбрали «бытіе» — и частью строгость логической связи между членами діалектическаго процесса. Въ этомъ отношеніи Фихте и Гегель заботились о большей строгости, чѣмъ Шеллингъ, который почти вполнѣ погрузился въ фантастическую комбинацію понятій. Однако, значеніе этихъ мыслителей такъ же мало основывается на этомъ ихъ методѣ, какъ мало значеніе Канта опирается на внѣшнюю архитектонику его системы; наоборотъ, значеніе ихъ состоитъ въ содержаніи ихъ философіи, нашедшемъ выраженіе въ этой формѣ и, конечно, очень часто искаженномъ ею. Воззрѣнія Фихте, Шеллинга и Гегеля различаются другъ отъ друга черезъ то, что Фихте односторонне положилъ въ основаніе своей философіи практическія задачи жизни, Гегель — теоретическое разсмотрѣніе развитія міра, Шеллингъ же, главнымъ образомъ,—область художественной интуиціи, лежащую въ серединѣ между теоретической и практической областями. Поэтому главная область философіи Шеллинга — *натурфилософія*, но основа послѣдней—не объясненіе природы въ обычномъ смыслѣ, а *эстетическое* разсмотрѣніе ея.

Такимъ образомъ *Шеллингъ* (1775—1854) объективируетъ самодвиженіе понятій въ мышленіи, установленное Фихте, въ идею *закономѣрнаго развитія естественныхъ явленій*. Такъ, въ своихъ различныхъ изложеніяхъ философіи природы онъ конструируетъ по внѣшней схемѣ діалектическаго метода то восходящіе, то нисходящіе послѣдовательные ряды явленій, названные имъ рядами *потенцій*, потому что каждая ступень ряда потенціально должна уже содержать въ себѣ другую, непосредственно за нею слѣдующую. Это—вполнѣ фантастическое пониманіе, которое, однако, оказало извѣстную услугу тѣмъ, что выдвинуло мысль о развитіи. Конечно, слѣдуетъ замѣтить, что самъ Шеллингъ развитіе повсюду понимаетъ какъ *идеальное*, т.-е. какъ такое, въ которомъ данныя формы природы могутъ быть распредѣлены въ порядкѣ, а не какъ *реальное*, при которомъ болѣе совершенное дѣйствительно возникало бы изъ болѣе простого. Въ концѣ концовъ, эта натурфилософія Шеллинга вылилась въ форму *системы тожества*, въ спинозизмъ, преобразованный черезъ присоединеніе къ нему мысли

о развитіи: реальный и идеальный ряды явленій должны быть параллельными формами, возникающими изъ абсолютнаго бытія, которое содержитъ ихъ еще въ нераздѣльномъ видѣ. Однако, съ теченіемъ времени взгляды Шеллинга претерпѣли сильное измѣненіе. Его философія въ позднѣйшіе годы—теософическая мистика, которая, впрочемъ, не оригинальна и едва ли имѣла вліяніе на послѣдующее время.

3. Несравненно большее вліяніе и значеніе, чѣмъ натурфилософія Шеллинга, имѣетъ система *Гегеля* (1770—1831). Въ противоположность системѣ тожества Шеллинга, покоющейся на идеѣ метафизическаго параллелизма, у Гегеля господствуетъ взглядъ, что природа и духъ—*послѣдовательныя* формы развитія единаго абсолютнаго бытія, которое въ своихъ высшихъ формахъ сознаетъ себя мыслящимъ разумомъ. Такимъ образомъ природа, по ученію Гегеля,—*ступень* въ развитіи, *предшествующая* духу, еще безсознательное стремленіе разума, который въ человѣческомъ сознаніи и преимущественно въ продуктахъ человѣчества, въ государствѣ и исторіи, въ искусствѣ и религіи, постепенно возвышается до самосознанія, достигающаго, въ концѣ концовъ, въ *философіи* пониманія всего предшествующаго развитія въ необходимой, внутренне закономѣрной связи. Отдѣльныя работы Гегеля, проведенныя по этой схемѣ, обладаютъ далеко неодинаковымъ значеніемъ. Въ натурфилософіи блѣдная шаблонная конструкція понятій, опирающаяся на конструкцію Шеллинга, лишена всякаго научнаго значенія; въ эстетикѣ, въ философіи религіи и исторіи разбросана масса цѣнныхъ мыслей; руководящая же вездѣ идея развитія, имманентнаго самой духовной жизни, сообщаетъ системѣ Гегеля въ этихъ областяхъ міровое значеніе въ томъ отношеніи, что она выдвинула на первый планъ духовную закономѣрность въ обществѣ и исторіи. Въ основѣ системы Гегеля лежитъ историко-философская мысль, что всякое понятіе въ имманентномъ движеніи всей духовной жизни переходитъ въ свою противоположность, потомъ объединяется съ ней въ высшемъ единствѣ и при продолженіи этого процесса пробѣгаетъ цѣлый рядъ ступеней духовнаго развитія. Такъ, послѣдній изъ продуктовъ субъективнаго духа, *воля*, черезъ содержащійся въ ней моментъ *свободы*, вмѣстѣ съ тѣмъ является исходнымъ пунктомъ самаго общаго изъ объективныхъ продуктовъ духа, *права*. Свободѣ въ морали противостоитъ *долженствованіе*, какъ дополняющая ее противоположность; мораль настолько же индивидуальна и конкретна, насколько право обще и абстрактно. Право и мораль потомъ, въ свою очередь, соединяются въ формахъ объективной нравственности: въ семьѣ, гражданскомъ обществѣ и государствѣ, изъ которыхъ каждый слѣдующій членъ, какъ высшій, заключаетъ въ себѣ предшествующій, такъ что государство, какъ высшее осуществленіе объективнаго духа.

требуетъ всѣ предшествующія ступени въ качествѣ средствъ для своихъ собственныхъ цѣлей; поэтому Гегель вполнѣ соглашается съ платоновской идеей государства, по которой индивидъ существуетъ для цѣлаго, а не наоборотъ. Но и само государство у него въ *исторіи* входитъ, въ свою очередь, въ процессъ развитія міроваго духа, носителями котораго являются отдѣльные народы и въ развитіи котораго каждый изъ нихъ осуществляетъ опредѣленную идею. Надъ исторіей, наконецъ, возвышается *абсолютный* духъ, который возникаетъ изъ объективнаго духа въ вѣчныхъ формахъ искусства, религіи и философіи. Если въ искусствѣ духъ понимается еще преимущественно въ формѣ *чувственнаго созерцанія*, то въ религіи онъ возвышается уже до *представленія*, парящаго надъ конкретнымъ чувственнымъ впечатлѣніемъ, и, наконецъ, въ философіи—до *понятія*.

4. Въ каждой изъ названныхъ областей развитіе, по ученію Гегеля, совершается, въ свою очередь, въ послѣдовательности, въ которой проявляется закономѣрность полнаго самодвиженія духа. При попыткѣ доказать эту закономѣрность, Гегель удачно пользовался контрастами, очень часто дѣйствительно выступающими въ исторической жизни (революція и реакція, мистицизмъ и просвѣщеніе и т. п.); конечно, психологическое значеніе закона противоположности онъ затемнилъ діалектическимъ схематизмомъ, который его и въ области философіи духа нерѣдко приводилъ къ натянутымъ и противорѣчащимъ дѣйствительности конструкціямъ. Несмотря на это, гегелевская система имѣетъ большое значеніе, потому что она въ первый разъ выдвинула внутреннюю связь всѣхъ наукъ о духѣ и мысль о строгой закономѣрности также и всего духовнаго бытія. Поэтому, несмотря на свой абстрактно-умозрительный методъ, его философія по своему общему философскому характеру—*философія дѣйствительности*, которая, съ цѣлью ввести само бытіе въ закономѣрную связь явленій, устранила противоположность между явленіемъ и «вещью въ себѣ», господствующую въ старыхъ раціоналистическихъ системахъ и у Канта. Это бытіе у Гегеля не является покоющейся субстанціей, какъ у Спинозы; оно—развитіе міроваго духа въ исторіи и въ духовныхъ продуктахъ человѣчества.

5. Рядомъ съ этими направленіями, близко примыкающими къ Канту, въ теченіе XIX столѣтія выступаютъ еще другія философскія теченія, которыя, частью возвращаясь къ болѣе старымъ системамъ, все-же, поскольку онѣ возникли на основахъ нѣмецкой философіи, не могутъ освободиться отъ вліянія Канта. Такъ, *Гербартъ* (1776—1841) опять возвращается къ основнымъ мыслямъ лейбницевской монадологіи, пытаясь, вмѣстѣ съ тѣмъ, рѣзче понять и точнѣе провести понятіе индивидуальной простой сущности. Его «реальные элементы» (Realen—терминъ для монадъ) мыслятся абсолютно простыми, просто какъ

качества безъ всякихъ отношеній, слѣдовательно, также безъ всякихъ количественныхъ опредѣленій; однако, при этомъ они, какъ монады,— самостоятельныя субстанціи, недоступныя внѣшнимъ вліяніямъ. Въ силу этого, Гербартъ изъ «нарушеній» и «самоохраненій», выступающихъ при совмѣстномъ бытіи реальныхъ элементовъ, выводитъ какъ пространственныя явленія внѣшняго міра, такъ и процессы сознанія, которые, по его мнѣнію, должны исключительно состоять изъ движенія представленій. Конечно, «нарушеній» и «самоохраненія»—только другія названія для взаимодѣйствій, устраненныхъ въ интересахъ понятія субстанціи. По сравненію съ системой Гегеля, система Гербарта имѣетъ то преимущество, что она какъ въ натурфилософіи, такъ и въ психологіи стремится установить точные, хотя и гипотетическіе способы изученія. Ея недостатки коренятся въ отсутствіи историческаго характера и въ неполномъ, чисто-формальномъ обсужденіи эстетики и этики, тѣхъ областей, въ которыхъ Гегель являлся во всеоружіи опыта и идей.

6. Второй мыслитель этого періода, стоящій по своему образу мыслей во внѣшней противоположности къ Гербарту, *Шопенгауеръ* (1788—1863), связываетъ мысль объ универсальномъ бытіи, какъ ее защищали нѣкогда Спиноза, позднѣе Шеллингъ, съ кантовскимъ ученіемъ о сверхчувственной природѣ воли и, такимъ образомъ, приходитъ къ метафизической «міровой волѣ», какъ къ послѣднему основанію міра явленій. Эта міровая воля обнаруживается въ природѣ, какъ безсознательное дѣйствіе и стремленіе, до тѣхъ поръ, пока она на высшей ступени развитія природы, въ тѣлахъ животныхъ и человѣка, не создаетъ органовъ, черезъ которые она производитъ *представленія* и въ этихъ представленіяхъ—міръ явленій; за послѣднимъ, какъ за призрачнымъ покровомъ, скрывается дѣйствительное бытіе вещей—воля. Черезъ ту же самую дѣятельность мозга, которая производитъ міръ явленій, сама воля вступаетъ, однако, въ качествѣ *сознательной воли*, опредѣленной представленіями, какъ своими мотивами, въ причинную связь міра явленій, имѣющую значеніе для всѣхъ представленій. Если до этого пункта философія Шопенгауера можетъ считаться за необходимое дальнѣйшее развитіе ученія Канта объ умопостигаемой волѣ, какъ «вещи въ себѣ», то, переходя къ описанію отношенія принципа міра къ міру явленій, она преобразуется въ метафизическій вымыселъ, представляющій интересъ, какъ выраженіе общаго настроенія времени и личнаго Шопенгауера, вызваннаго первымъ; въ качествѣ же философскаго труда она цѣнна только отдѣльными, въ ней разбросанными мыслями преимущественно относительно эстетики. Въ борьбѣ силъ, господствующей въ мірѣ явленій, вмѣстѣ съ тѣмъ, должно выступать стремленіе воли возвратиться къ своему истинному общему и безсознательному бытію,—процессъ, который вы-

ражается въ скорби, боли и страданіяхъ, господствующихъ въ жизни. Поэтому постоянная борьба воли, въ которой она, томясь, стремится къ покою своего безсознательнаго бытія, — истинное содержаніе жизни. Міръ, какъ арена этой борьбы,—не лучшій, а худшій изъ всѣхъ міровъ. Это влеченіе воли возвратиться къ своему общему бытію обнаруживается въ двухъ явленіяхъ: въ *процессѣ размноженія*, въ которомъ индивидъ стремится воспроизвести общее, родъ; и въ *состраданіи*, источникѣ всякой морали, гдѣ индивидъ въ подобныхъ ему тваряхъ сознаетъ себя родомъ. Такимъ образомъ, всеобщее, *идея*, какъ училъ уже Платонъ, есть дѣйствительное; отдѣльныя же идеи—ступени осуществленія самой воли. Поэтому чѣмъ болѣе человѣкъ отрѣшается отъ своей индивидуальности и возвышается къ всеобщему, тѣмъ болѣе онъ освобождается отъ житейскихъ страданій. Само это освобожденіе можетъ совершаться *двумя* путями. Первый путь представляетъ собою *возвышеніе* надъ страданіемъ черезъ *искусство*, которое, будучи символическимъ изображеніемъ общаго объективированія воли, въ погруженіи духа въ бытіе, въ чистомъ безпристрастномъ созерцаніи даетъ возможность забыть житейскія невзгоды. Второй—*освобожденіе* отъ страданія черезъ *отрицаніе воли къ жизни*, которое происходитъ относительно въ аскетизмѣ, совершенно же—въ добровольномъ отреченіи отъ жизни.

7. Какъ бы ни различались между собою системы Гегеля, Гербарта и Шопенгауера по своимъ методамъ и конечнымъ результатамъ, однако, всѣ онѣ имѣютъ *умозрительный* характеръ, всѣ онѣ признаютъ за философіею право быть наукой, разрабатываемой самостоятельно и въ основныхъ чертахъ независимо отъ прочихъ наукъ. Въ этомъ отношеніи имъ всѣмъ противостоитъ направленіе, которое, исходя изъ опытной философіи эпохи просвѣщенія, въ теченіе XIX столѣтія получаетъ своеобразное развитіе: *позитивизмъ*, возникшій почти одновременно въ Англіи, Франціи и Германіи. Это направленіе видитъ свою задачу въ построеніи *философіи дѣйствительности*, которая не просто, подобно метафизикѣ Гегеля или Гербарта, видитъ свою *цѣль* въ объясненіи дѣйствительности, но которая притомъ и *основу* свою имѣетъ въ фактахъ этой дѣйствительности. Имѣя въ виду такое исключительное признаніе фактовъ за основу философіи, *Огюстъ Контъ* (1798—1856) и назвалъ свою философію *«позитивною»*: по его мнѣнію, задача философіи должна ограничиваться лишь на соединеніи главныхъ результатовъ положительныхъ наукъ. Если первоначально, на *теологической* ступени познанія, человѣкъ пытался вывести всѣ явленія изъ дѣйствій личнаго существа, затѣмъ, на *метафизической* ступени,—изъ субстанцій, причинъ и силъ, то въ настоящее время, на *положительной* ступени познанія, ему, наконецъ, уда-

лось достигнуть объясненія этихъ явленій исключительно по *законамъ*, обнаруживающимся въ нихъ самихъ. При этомъ позитивизмъ подъ именемъ науки или разумѣетъ только естественную науку, разсматривая вмѣстѣ съ Контомъ психологію за вѣтвь біологіи и замѣняя историческія науки естественно-научною «соціологіею», или, признавая вмѣстѣ съ *Джономъ Стюартомъ Миллемъ* (1806—1873) самостоятельность психологіи и наукъ о духѣ, видитъ задачу философіи въ открытіи для этихъ отраслей знанія общихъ эмпирическихъ законовъ при помощи естественно-научныхъ методовъ. Въ *этическомъ* же отношеніи позитивизмъ провозглашаетъ, что человѣкъ, какъ индивидъ, или человѣчество должны быть единственною цѣлью нравственнаго поступка уже потому, что по ту сторону общаго понятія человѣчества ничего не можетъ быть познано. Въ этомъ смыслѣ Контъ даже набросалъ планъ новой религіи, въ которой «верховною сущностью» является человѣчество.

Подобные же взгляды въ Германіи защищаетъ *Людвигъ Фейербахъ* (1804 — 1872), вышедшій изъ гегелевской школы. Однако, его мысль направляется исключительно на религіозно-философскія и этическія проблемы; съ особенною обстоятельностью онъ изслѣдуетъ *религіозныя* представленія, которыя онъ, сообразно своей антропологической точкѣ зрѣнія, объяснялъ исключительно изъ желаній человѣка. Въ послѣднюю же стадію своего развитія Фейербахъ уже склоняется къ матеріализму, который, однако, у него не получилъ еще вполнѣ опредѣленной формы и который послѣ него развился въ двухъ направленіяхъ: въ формѣ появившагося въ серединѣ столѣтія *естественно-научнаго* матеріализма *Я. Молешотта*, *Л. Бюхнера* и др., который по сравненію съ французскимъ матеріализмомъ эпохи просвѣщенія не далъ ничего новаго; и въ формѣ выступившаго на сцену, около того же времени, *экономическаго* матеріализма *Карла Маркса* и *Фридриха Энгельса*, матеріализма, который все духовное развитіе выводилъ изъ «матеріальной основы» хозяйственной жизни, съ цѣлью обосновать на этой предпосылкѣ соціалистическую философію исторіи и теорію соціальной жизни.

Наконецъ, въ Англіи *Гербертъ Спенсеръ*, опираясь частью на Конта, частью на теорію развитія Дарвина, разработалъ въ духѣ позитивизма въ своемъ большомъ сочиненіи «Система синтетической философіи» (1860—1896) науку въ цѣломъ. Однако, онъ въ отличіе отъ Конта допускаетъ «непознаваемое» въ качествѣ пограничнаго понятія, имѣющаго религіозное значеніе, и признаетъ психологію за самостоятельную науку, которая и у него, въ концѣ концовъ, строится на физіологическомъ фундаментѣ. Вліяніе естественно-научныхъ взглядовъ того времени обнаруживается въ догматической формулѣ системы Спенсера, по которой всѣ явленія послѣдовательно

должны претерпѣть развитіе и уничтоженіе и соотвѣтствующія трансформаціи силъ,—формулѣ, которая пытается соединить идею развитія съ принципомъ сохраненія энергіи. Отъ нѣмецкаго экономическаго матеріализма Спенсеръ отличается своимъ строгимъ индивидуализмомъ. Помимо этихъ особенныхъ формъ, позитивизмъ въ томъ умѣренномъ видѣ, какой онъ получилъ въ обработкѣ Джона Стюарта Милля, находитъ безчисленное множество защитниковъ среди людей науки, которые притомъ въ области теоріи познанія обыкновенно стоятъ подъ вліяніемъ Юма или Канта.

8. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ настоящее состояніе философіи носитъ на себѣ отпечатокъ переходнаго времени. Особенно ясно это выступаетъ въ *двухъ* явленіяхъ: въ стремленіи къ *эклектизму,* съ одной стороны, и въ склонности къ *философіи настроенія,* съ другой. Оба эти теченія находятся подъ вліяніемъ болѣе внѣшнихъ, чѣмъ внутреннихъ условій: эклектическая философія—подъ вліяніемъ традиціонныхъ ученій; философія настроенія—подъ вліяніемъ вкусовъ, господствующихъ въ жизни и искусствѣ. Нерѣдко, однако, обѣ эти тенденціи соединяются вмѣстѣ. Ясно это обнаруживается у Шопенгауера. И *Германъ Лоце* (1817—1881) обязанъ уваженіемъ, которымъ онъ пользовался въ ученыхъ кругахъ, главнымъ образомъ, соединенію своей часто остроумной, детальной критики проблемъ со склонностью къ построенію общаго міросозерцанія, которое, имѣя своимъ исходнымъ пунктомъ потребность примиренія вѣры и знанія, въ существенныхъ чертахъ согласуется съ лейбницевскимъ міропониманіемъ; отличается оно отъ послѣдняго лишь тѣмъ, что въ большей степени выдвигаетъ на первый планъ религіозную сторону монадологіи, непосредственную связь индивидуальной души съ Богомъ. Притомъ неопредѣленность этихъ мыслей, дѣлая менѣе замѣтнымъ поэтическій произволъ системы Лоце, придаетъ имъ даже въ глазахъ людей, критически относящихся ко всему и не любящихъ отказываться отъ строго философскаго метода, видъ идей, дѣйствительно плодотворныхъ для разрѣшенія міровыхъ загадокъ. Напротивъ того, геніальное философское, родственное поэтическому, творчество *Густ. Теод. Фехнера* не пользуется подобнымъ расположеніемъ, можетъ-быть, именно потому, что онъ, исходя изъ представленія о жизни, проникающей весь міръ и проистекающей изъ божескаго сознанія, пытался выразить свой принципъ, аналогичный принципу Лоце, въ болѣе опредѣленной и наглядной формѣ. Идеи Фехнера въ очень значительной степени приближаются къ идеямъ шеллинговой натурфилософіи, хотя самъ Фехнеръ, желая избѣжать, вслѣдствіе полнаго крушенія послѣдней, весьма понятнаго предрасположенія противъ своей системы, старался преобразовать свой философскій символъ вѣры такимъ образомъ, чтобы онъ никогда не впа-

далъ въ разногласіе съ результатами положительной науки; въ этомъ смыслѣ его міросозерцаніе можно назвать усовершенствованною, очищенною отъ недостатковъ шеллинговой натурфилософіею. Инымъ путемъ *Эдуардъ Гартманъ*, еще и въ настоящее время продолжающій, все болѣе и болѣе углубляясь, трудиться въ этомъ направленіи, пытается черезъ соединеніе шопенгауерова ученія о волѣ съ элементами другихъ философскихъ системъ построить, въ согласіи съ результатами положительныхъ наукъ, метафизику и вмѣстѣ съ нею религіозную философію, этику и эстетику. Въ своемъ изображеніи дифференцированія «безсознательнаго» на антилогичную волю и на міръ представленій, тяготѣющій къ логической связи, эта философія, конечно, становится поэзіей въ понятіяхъ, въ которой воля и представленіе гипостазируются въ извѣстной мѣрѣ въ личныя существа, что стоитъ въ полномъ противорѣчіи съ ихъ психологической природою. Побудительнымъ мотивомъ къ созданію этой миѳологизирующей философіи, конечно, опять-таки является настроеніе, именно, желаніе побѣдить пессимизмъ Шопенгауера, который явился выраженіемъ настроенія времени, не удовлетвореннаго собою и своими идеалами, и изъ-подъ обаянія котораго постепенно начало освобождаться новое поколѣніе. Пытаясь замѣнить пессимизмъ умѣреннымъ оптимизмомъ, Гартманъ образуетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, переходъ къ тому мыслителю, философія котораго есть и желаетъ быть *только* настроеніемъ и ничѣмъ инымъ, къ *Фр. Ницше* (1844—1900). Вслѣдствіе этого своего характера философія Ницше не могла получить постоянной формы и развиться въ логической послѣдовательности. Она—измѣнчивый образъ, выраженіе настроенія поэта и мыслителя и вмѣстѣ съ этимъ духа времени и опредѣленныхъ теченій, господствующихъ въ это время и нашедшихъ отраженіе въ впечатлительной личности, отзывчивой вообще, на настроенія вѣка. Подобно Гартману, Ницше исходитъ изъ пессимизма Шопенгауера. Однако, въ то время какъ Гартманъ при своемъ схематическомъ догматизмѣ достигъ, хотя и съ затратою большого труда, примиренія пессимизма съ оптимизмомъ, Ницше не только отвергаетъ всякую философскую конструкцію, идущую по проторенньмъ путямъ, но и всякое стѣсненіе, которое могутъ оказать въ какомъ-либо отношеніи методъ и философская граница. Такимъ образомъ, его философія въ каждый моментъ выражаетъ его собственное убѣжденіе, которое, съ своей стороны, въ каждое мгновеніе является вмѣстѣ съ тѣмъ настроеніемъ его духа. Поэтому въ той формѣ, которую она получила въ концѣ дѣятельности Ницше, она, несмотря на всю свою самобытность, дитя своего времени въ большей степени, чѣмъ какая-либо система: она есть мгновенное [illegible] времени, но [illegible] духовнаго теченія.

которое, въ противовѣсъ соціальнымъ стремленіямъ, широко распространеннымъ въ этикѣ и соціальной наукѣ, провозглашало *цѣнность индивидуальной личности*, а въ противовѣсъ господству традиціи въ области нравственности, религіи и исторіи, выдвигала на первый планъ *собственную волю* свободнаго человѣка. Два мѣткія ницшевскія выраженія «мораль господъ» и «переоцѣнка всѣхъ цѣнностей» въ строгой формѣ выражаютъ обѣ эти тенденціи, особенно сильно обнаруживающіяся въ искусствѣ нашего времени.

Однако, философія настроенія, какой бы сильный интересъ она ни возбуждала къ себѣ въ качествѣ выразительницы культурнаго состоянія своего времени, для развитія науки имѣла, естественно, въ крайнемъ случаѣ лишь ничтожное значеніе. На ходъ развитія философскаго мышленія блестящія мысли Ницше, повидимому, окажутъ такъ же мало вліянія, какъ мало нѣкогда оказали «мысли» Блэза Паскаля или парадоксы Петра Бэля.

Рядомъ съ эклектизмомъ и философіею настроенія въ недавнемъ прошломъ нашло мѣсто и *третье* направленіе — *философія авторитета*. Послѣ того какъ неокантіанство со своимъ призывомъ «обратно къ Канту» сдѣлало въ этомъ отношеніи боязливую попытку, не отказываясь вполнѣ отъ самостоятельной дальнѣйшей разработки кантовыхъ мыслей, философія авторитета въ своей полной силѣ выступила въ *нео-схоластикѣ*, послѣдней изъ попытокъ, уже много разъ предпринимаемыхъ въ ходѣ времени, возстановить схоластическую философію XIII вѣка. Со времени энциклики «Aeterni patris» папы Льва XIII система бл. Ѳомы сдѣлалась оффиціальною философіею католической церкви, что подтверждается многочисленною литературою. Это явленіе въ культурно-историческомъ отношеніи возбуждаетъ большой интересъ. Философски оно, однако, совершенно не имѣетъ значенія.

9. Въ какомъ направленіи въ будущемъ разовьется философія, въ этомъ, кажется, нельзя сомнѣваться, если вообще изъ прошлаго можно заключать къ будущему. Два выдающіяся явленія минувшаго столѣтія, которыя при всѣхъ имъ присущихъ недостаткахъ, кажется, заключаютъ въ себѣ дѣйствительные зародыши развитія,—*Гегелевская философія духа*, съ одной стороны, и *позитивизмъ*, съ другой. Заслуга Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ первый рядомъ съ естественными науками призналъ за *науками о духѣ* самостоятельное значеніе для философіи. Что ему воспрепятствовало достичь своей цѣли, это—его мечта понять развитіе духа, развитіе вещей вообще логически по опредѣленной діалектической схемѣ; сюда, во-вторыхъ, присоединяется его недостаточное знакомство съ естественными науками, и, наконецъ, въ связи съ этимъ полное отсутствіе въ его системѣ психологіи и

теоріи познанія, изъ которыхъ первая помогла бы ему объяснить дѣйствительныя основы духовныхъ процессовъ, послѣдняя дала бы ему возможность критически отнестись къ своимъ собственнымъ конструкціямъ. Подобно тому, какъ Гегель односторонне удѣляетъ вниманіе лишь наукамъ о духѣ, позитивизмъ не въ меньшей мѣрѣ односторонне занимается лишь естественными науками. Благодаря этому, онъ игнорируетъ особенность содержанія наукъ о духѣ и пытается эти послѣднія въ своихъ попыткахъ создать «соціологію» свести къ естественнымъ наукамъ. Поэтому онъ также мало способенъ привести къ надлежащей психологіи, какъ къ прочной теоріи познанія. Психологія у него является или частью физіологіи, или ученіемъ объ ассоціаціяхъ, покоящемся на недопустимыхъ перенесеніяхъ естественнонаучной точки зрѣнія въ область наукъ о духѣ. Теорія познанія у позитивизма или совсѣмъ отсутствуетъ, или же представляетъ собою лишь возрожденіе прежняго догматическаго эмпиризма. Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ этого является догматизмъ, основывающійся на произвольныхъ предпосылкахъ и пытающійся замѣнить, вполнѣ аналогично гегелевской діалектикѣ, жизненную связь явленій мертвымъ внѣшнимъ схематизмомъ. Въ устраненіи этихъ недостатковъ обоихъ указанныхъ направленій недавняго прошлаго, имѣющихъ большое историческое значеніе, и въ строгомъ проведеніи общихъ принциповъ и требованій научнаго познанія поэтому и должна видѣть свою задачу научная философія настоящаго времени.

Литература къ § 19—28. J. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftl Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 3 Thle. in 6 Bden, 1834—53. (Mit in Anhängen abgedruckten Belegstellen aus den Originalwerken). Derselbe, Grundriss der Geschichte der Philos., Bd. 2, 3. Aufl. 1878. Куно Фишеръ. Исторія новой философіи, Т. 1—9, 4. 1 изд. (Блестящее, начиная съ Фихте, превосходное изложеніе, охватывающее, однако, только главныхъ представителей умозрительной философіи Декарта, Спинозу, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауера и отчасти ихъ учениковъ). Его же, Фир. Бэконъ и его послѣдователи, 2 изд. 1875. (Дополненіе къ прежнему сочиненію, неудовлетв.). В. Виндельбандъ, Исторія новой философіи въ связи съ исторіею культуры и частныхъ наукъ, 2 тома 1878—80 (Связь съ культурою и частными науками—только въ оглавленіи). Heinze-Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philos., 3. Thl. Die Neuzeit. 8 Aufl. 1896—9.. Новая философія имѣется въ русскомъ переводѣ. (Съ тщательною библіографіею и съ подробнымъ изложеніемъ также и иностранной философіи). Г. Геффдингъ, Исторія новой философіи, 2 т. 1895—1896. Переводъ 1900 г. изд. «Образ.» Р. Фалькенбергъ, Исторія новой философіи отъ Николая Кузанскаго до настоящаго времени, 3 изд. 1898. (Сочиненія обоихъ послѣднихъ авторовъ заключаютъ удовлетворительное изложеніе, причемъ у Геффдинга больше удѣляется вниманія эмпирическимъ, у Фалькенберга—спекулятивнымъ системамъ). Для знакомства съ отношеніями философіи къ культурѣ и спеціальнымъ наукамъ: Jac. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, 2 Bde. 4 Aufl. 1885. G. Voigt, Die Wiederbelebung

des klass. Alterthums, 3. Aufl. 1893. W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15 u. 16 Jahrh., Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 4 u. 5. Das natürl. System der Geisteswissensch. im 17 Jahrh., daselbst Bd. 5 u. 6. Herm. Hettner, Litteraturgeschichte des 18 Jahrh., 3 Aufl. 3 Bde 1878.—79. R. Haym, Die romantische Schule. 1870. G. Brandes, Die Hauptströmungen der Litteratur des 19 Jahrh. 6 Bde. M. Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, Bd. 2 u. 3. Rosenberger, Geschichte der Physik, 3 Bde 1883—90. Lasswitz, Gesch. der Atomistik, 2. Bd. 1890. J. Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1856. (Philos. des Rechts Bd. I). Gierke, Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 1880. O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 1893. Изъ большого числа монографическихъ сочиненій объ отдѣльныхъ направленіяхъ или системахъ выдаются. Алб. Ланге, Исторія матеріализма, 2 т. перев. Н. Страхова. Riehl, Der philosophische Kriticismus, Bd. I. 1876. (Исторія и методъ его со времени Локка). R. Eucken, Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. 1896. (Ник. Кузанскій, Парацельзъ, Кеплеръ и др.). Heussler, Bacon und seine geschichtl. Stellung. 1889. F. Tönnies Hobbes, 1896. Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie. 1882. Camerer, Die Lehre Spinozas. 1877. R. Richter, Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas, Philos, Stud. Bd. 14. L. Stein, Leibniz und Spinoza. 1890. E. Pfleiderer, Leibniz, als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. 1870. Derselbe, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie. 1874. Paulsen, Kant. 1898. Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. 1871. Derselbe, Kants Begründung der Ethik. 1877. Volkelt, Kants Erkenntnisstheorie. 1879, Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft Bd. 1, 2. 1881—92. (Оба не окончены). Haym, Hegel und seine Zeit. 1857. Volkelt, Schopenhauer 1900. Derselbe, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1892. Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. 1889. Главныя сочиненія самихъ философовъ см. въ слѣдующемъ отдѣлѣ.

ТРЕТІЙ ОТДѢЛЪ.

Главныя философскія направленія.

§ 29. Три основныя философскія проблемы. 1. Въ ходѣ историческаго развитія философіи возникали самыя разнообразныя попытки разрѣшенія основныхъ проблемъ человѣческаго знанія. Поэтому внутри общаго развитія философіи каждая проблема имѣетъ свою особенную исторію, которая хотя и стоитъ въ очень тѣсной связи съ общей исторіей развитія взглядовъ, однако, въ извѣстномъ смыслѣ самостоятельна; въ этомъ обособленіи вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживаются основанія, которыя постепенно привели къ различнымъ рѣшеніямъ философскихъ проблемъ. Въ исторіи этихъ отдѣльныхъ направленій мысли выступаетъ извѣстная, господствующая надъ всѣми ними закономѣрность: всякое развитіе представляется какъ процессъ *прогрессирующей дифференціаціи*, такъ какъ на начальной ступени взгляды обыкновенно еще сливаются другъ съ другомъ, потомъ въ развитіи ихъ различія выдѣляются все яснѣе и яснѣе, и, наконецъ, они выступаютъ какъ вполнѣ опредѣленныя противоположности. Отсюда, конечно, и вытекаетъ, что чѣмъ одностороннѣе развитіе опредѣленнаго направленія, тѣмъ болѣе для безпристрастнаго изслѣдованія оказывается невозможнымъ его проведеніе; поэтому болѣе раннія противоположности устраняются слѣдующимъ за ними направленіемъ, которое, вмѣстѣ съ тѣмъ, большею частью указываетъ въ предшествующихъ взглядахъ извѣстную долю относительной истинности.

2. Такимъ образомъ, развитіе главнѣйшихъ направленій философской мысли связывается съ *тремя* основными проблемами: съ *гносеологической, метафизической* и *этической*. Среди нихъ разрѣшеніе гносеологической проблемы является предварительнымъ условіемъ для разрѣшенія двухъ другихъ. Пока твердо не установлены проис-

хожденіе, достовѣрность и границы познанія, работа надъ метафизическими задачами уподобляется путешествію по морю безъ руля и парусовъ, а обсужденіе этической проблемы лишается надежной опоры. Но центральное положеніе среди указанныхъ нами проблемъ занимаетъ метафизическая. Всѣ общіе вопросы, не входящіе въ область теоріи познанія, въ концѣ концовъ, приводятъ къ метафизикѣ, которая и сообщаетъ имъ своеобразное освѣщеніе. Въ этомъ смыслѣ уже этическая точка зрѣнія вообще устанавливается въ зависимости отъ метафизической; изслѣдованія въ другихъ областяхъ, какъ-то: натурфилософіи, эстетикѣ, философіи религіи и т. д., еще въ большей степени опредѣляются метафизическою точкою зрѣнія, причемъ метафизика предначерчиваетъ въ этихъ областяхъ путь для изслѣдованія или въ связи съ теоріей познанія, какъ, напримѣръ, въ натурфилософіи, или въ связи съ этикою, какъ это происходитъ въ эстетикѣ, въ философіи религіи, права и исторіи. Въ противоположность всѣмъ этимъ дисциплинамъ теорія познанія, метафизика и этика оказываются, такимъ образомъ, *тремя главными частями* философіи. Теорія познанія изучаетъ человѣка, какъ познающее существо; этика—какъ хотящее и дѣйствующее; метафизика же занимаетъ центральное положеніе, такъ какъ она ставитъ въ соотношеніе эти обѣ стороны человѣческой природы: общее міросозерцаніе, цѣль стремленія метафизики, одновременно опредѣляется какъ теоретическими, такъ и практическими требованіями. Отсюда намѣчается путь для нашего дальнѣйшаго изслѣдованія: исторія развитія направленій теоріи познанія должна образовать основу, за ней послѣдуетъ исторія развитія *метафизическихъ* направленій, къ которой, наконецъ, примкнетъ исторія развитія *этическихъ направленій*.

I. Направленія теоріи познанія.

А. Эмпиризмъ.

§ 30. Наивный эмпиризмъ. 1. На вопросъ о происхожденіи и сущности познанія развитіе философской мысли выдвинуло *три* общихъ отвѣта, которые указываютъ на *три вообще возможныя теоретико-познавательныя направленія*. Первый изъ этихъ отвѣтовъ въ его самой общей формѣ гласитъ: «всякое познаніе возникаетъ изъ опыта». Согласно второму, «истинное познаніе имѣетъ свой источникъ въ *мышленіи* или въ тѣхъ способностяхъ нашего разума, изъ которыхъ возникаетъ мышленіе, какъ первоначальная дѣятельность нашего духа». Согласно третьему отвѣту, «всякое познаніе—продуктъ *двухъ* факторовъ: матеріала, даннаго въ опытѣ, и формы, сообщенной этому ма-

теріалу нашимъ мышленіемъ; возможно ли вообще познаніе и въ какихъ границахъ, зависитъ поэтому отъ отношенія двухъ указанныхъ факторовъ». Направленія, опредѣлившіяся въ этихъ трехъ общихъ отвѣтахъ,—*эмпиризмъ, раціонализмъ* и *критицизмъ*.

2. Такимъ образомъ, подъ «эмпиризмомъ» обыкновенно понимаютъ всякое направленіе, которое считаетъ опытъ за единственный или, во всякомъ случаѣ, за главнѣйшій источникъ познанія. Изъ послѣдняго ограниченія уже ясно, что это направленіе допускаетъ различныя отклоненія, причемъ, однако, они до тѣхъ поръ обычно причисляются къ эмпиризму, пока въ нихъ—опытъ признается за *главный источникъ* познанія. Если вслѣдствіе этого слово «эмпиризмъ» пріобрѣтаетъ извѣстную неопредѣленность, то послѣдняя еще усиливается тѣмъ, что само понятіе опыта неустойчиво: иногда его примѣняютъ ко всякому содержанію познанія, заключающему въ себѣ элементы, *данные* намъ, а не произведенные при помощи нашихъ собственныхъ функцій познанія; иногда же его пытаются въ бо́льшей или ме́ньшей степени ограничить на томъ, что въ нашемъ познаніи *исключительно* является даннымъ, еще не измѣненнымъ черезъ наши познавательныя функціи. Понятіе эмпиризма тѣмъ менѣе можно освободить отъ этой неустойчивости, что развитіе эмпирическаго направленія большею частью состоитъ въ развитіи понятія опыта. Однако, въ развитіи этого направленія можно различить *три* характерныхъ ступени: *наивнаго, разсудочнаго* и *чистаго* эмпиризма.

3. *Наивный* эмпиризмъ не только самая первоначальная ступень внутри самого эмпирическаго направленія, но также и вообще въ философіи и наукѣ: онъ представляетъ собою точку зрѣнія практической жизни, изъ которой исходитъ прежде всего всякая наука. На этой ступени понятіе опыта остается еще невыясненнымъ; безчисленные элементы познанія, которыя позднѣе оказываются продуктами рефлексіи, хотя и наивной и бѣглой, считаются непосредственно данными, эмпирическими. Поэтому первоначальный наивный эмпиризмъ не-критически сливается съ столь же наивнымъ апріоризмомъ, образуя въ этомъ соединеніи цѣлое, которое все же имѣетъ основной характеръ эмпиризма: все содержаніе познанія здѣсь разсматривается какъ эмпирически-данное, слѣдовательно, общій признакъ этой ступени познанія —тотъ, что здѣсь элементы, возникающіе изъ субъективной рефлексіи, причисляются къ содержанію опыта, а не наоборотъ. Этотъ признакъ особенно характеренъ для наивнаго эмпиризма, такъ какъ онъ ясно обнаруживаетъ наивность подобнаго образа мыслей, представляющую полную противоположность критическому разграниченію апріорныхъ и эмпирическихъ элементовъ. Впрочемъ наивный эмпиризмъ съ безсознательнымъ присоединеніемъ апріорныхъ элементовъ не только продол-

жаетъ господствовать въ практической жизни, но также часто встрѣчается еще и въ наукѣ болѣе поздняго времени.

4. Однако, эта точка зрѣнія постепенно начинаетъ сходить со сцены съ того момента, когда выступаетъ различеніе психическихъ процессовъ представленія нашего сознанія, различеніе, которое пріобрѣтаетъ руководящее значеніе для послѣдующаго научнаго изслѣдованія вещей. Прежде всего начинаютъ различать *дѣйствительную жизнь* отъ *сна* путемъ ряда признаковъ, выступающихъ въ сознаніи съ того момента, когда оно переросло миѳологическую ступень мышленія. Если на этой ступени пережитое во снѣ еще считается *другою* дѣйствительностью, подчиняющеюся частью инымъ законамъ, то на ступени выросшей рефлексіи, зараженной сомнѣніемъ, оно превращается въ *призракъ*, который, подражая бытію вещей, никогда вполнѣ его не выражаетъ, и поэтому вслѣдствіе противорѣчія съ дѣйствительностью постепенно признается недѣйствительнымъ. Къ указанному раздѣленію присоединяется еще другое, которое пріобрѣтаетъ свои права внутри бодрствующаго сознанія и которое, будучи свободно отъ неизвѣстныхъ условій, сопровождающихъ возникновеніе сна, безъ сомнѣнія, способствовало постепенному уничтоженію миѳологическаго пониманія послѣдняго; это — разграниченіе *иллюзіи* чувствъ отъ дѣйствительности. Такимъ образомъ, соотносящіяся другъ съ другомъ понятія *бытія* и *призрака*, будучи перенесены со сна на бодрствующее сознаніе и отъ этого опять на сонъ, уже задолго до возникновенія научнаго мышленія поколебали ту непосредственную вѣру въ ощущаемую дѣйствительность, относительно которой мы скорѣе можемъ предположить на основаніи общихъ психическихъ фактовъ, чѣмъ дѣйствительно доказать, что она представляла собой первую еще чистую форму наивно-эмпирическаго образа мыслей.

5. Поэтому философія уже въ своихъ самыхъ раннихъ начаткахъ никогда не является наивнымъ эмпиризмомъ въ его первоначальной формѣ; она является наивнымъ эмпиризмомъ лишь въ той стадіи его развитія, на которой онъ начинаетъ ужъ пропадать, на которой зарождается сомнѣніе въ реальности непосредственно ощущаемаго содержанія опыта. Это сомнѣніе сыграло громаднѣйшую роль въ развитіи зарождающейся науки. Съ различеніемъ *призрака и бытія*, характеризующимъ еще и нынѣ въ мышленіи дитяти первую великую революцію, черезъ которую оно, собственно говоря, вообще и становится мыслящимъ существомъ, очевидно, пробудилось также научное размышленіе. Это можно наблюдать на самомъ раннемъ *космологическомъ* умозрѣніи грековъ. Оно проникнуто убѣжденіемъ, что собственная сущность вещей состоитъ не въ полномъ многообразіи міра явленій, но въ какомъ-нибудь послѣднемъ принципѣ, обосновывающемъ связь по-

слѣднихъ; однако, въ ней этотъ принципъ усматривается или, какъ у древнихъ іонійцевъ, въ какомъ-нибудь чувственно воспринимаемомъ веществѣ, напримѣръ, въ водѣ, воздухѣ или другомъ неопредѣленномъ субстратѣ, мыслимомъ по аналогіи съ чувственно-воспринимаемыми веществами, или ему, какъ въ ученіи пиѳагорейцевъ, придаются какія-либо геометрическія формы, извѣстныя также изъ непосредственнаго созерцанія. Первый выходъ мышленія за предѣлы этой ступени наивнаго эмпиризма, смягченнаго въ большей степени стремленіемъ къ единому міропониманію, чѣмъ сомнѣніемъ, происходитъ въ ученіяхъ *элеатовъ* и *Гераклита*. Но этотъ выходъ немедленно приводитъ къ пропасти, разверзающейся передъ наивнымъ мышленіемъ, коль скоро оно покидаетъ надежныя основы непосредственной дѣйствительности, данной въ опытѣ, и обращается къ критеріямъ, которые должны различить дѣйствительное бытіе отъ недѣйствительной иллюзіи. Неизбѣжно такое бытіе расплывается въ недоступное понятіе, которое дѣлаетъ собственно вполнѣ недѣйствительное дѣйствительнымъ, непознаваемое—объектомъ познанія. Такимъ образомъ, неизмѣнное бытіе элеатовъ такъ же, какъ гераклитовское непрерывное становленіе, въ концѣ концовъ, приводятъ къ абсолютному отрицанію эмпирической дѣйствительности. Будучи неспособно найти выходъ изъ наивнаго эмпиризма, признаннаго шаткимъ, мышленіе неизбѣжно впадаетъ въ скептицизмъ.

6. Болѣе молодые космологи и возникшія подъ ихъ вліяніемъ метафизическія ученія позднѣйшихъ системъ античной философіи избѣгли этой судьбы только благодаря рѣшительному намѣренію предпринять разрѣшеніе главной проблемы познанія на основаніи соединенія эмпирической и раціоналистической точекъ зрѣнія, которое и дало возможность установить посредство между міромъ явленій, даннымъ въ непосредственномъ опытѣ, и дѣйствительнымъ міромъ, признаннымъ за основу послѣдняго. При этомъ вліяніе наивнаго эмпиризма здѣсь сказалось въ томъ, что основные элементы вещей были установлены по образцу дѣйствительно существующихъ чувственныхъ объектовъ: четыре элемента *Эмпедокла* и атомы *Демокрита* произвольно выдѣлены въ качествѣ типичныхъ элементовъ—первые изъ подлежащихъ качественному различенію основныхъ родовъ предметовъ, вторые изъ пространственныхъ формъ этихъ послѣднихъ. Правда, въ этомъ сказывается потребность при изслѣдованіи сводить все къ простымъ принципамъ, но здѣсь обнаруживается также неспособность эти простые принципы, представляемые въ качествѣ элементовъ или перво-веществъ, мыслить различными отъ отдѣльныхъ эмпирически данныхъ тѣлъ.

Сверхъ того среди этихъ ученій объ элементахъ впервые воз-

вышается новый вопросъ, въ которомъ постепенно раскрывается собственная проблема познанія, вопросъ о происхожденіи *чувственнаго воспріятія*. Если предшествующее умозрѣніе имѣло дѣло только съ сущностью эмпирическихъ предметовъ, данныхъ въ объективномъ мірѣ, то теперь выступаетъ дальнѣйшая проблема, именно, какъ эти предметы субъективно возможны или какъ возможно, что внѣшніе предметы вызываютъ въ насъ образы, подобные имъ въ какомъ-либо отношеніи. Разрѣшеніе этой проблемы впервые далъ Эмпедоклъ въ духѣ наивнаго эмпиризма; оно было принято Демокритомъ съ измѣненіями, обусловленными его атомистическимъ міросозерцаніемъ. По его ученію, частицы или небольшіе образы предметовъ, отдѣлившись отъ этихъ послѣднихъ и проникнувъ въ наши органы чувствъ, преимущественно въ глаза, производятъ въ воспринимающемъ субъектѣ представленія, подобныя предметамъ, подобныя потому, что сами частицы, ихъ произведшія, подобны предметамъ. Это пониманіе въ существенныхъ чертахъ удержали и позднѣйшіе философы. Если Платонъ утверждалъ, что только подобныя вещи могутъ вліять другъ на друга, поэтому, напримѣръ, въ глазу должны уже съ самаго начала содержаться свѣтовыя качества, которыя подъ вліяніемъ внѣшнихъ впечатлѣній производятъ ощущенія, и если *Аристотель* сверхъ того указывалъ на дѣятельность прозрачной среды, которая, находясь между объектомъ и видящимъ субъектомъ, посредствуетъ акту воспріятія, то эти дальнѣйшія вполнѣ понятныя добавленія отнюдь не измѣняютъ точки зрѣнія наивнаго эмпиризма. То же самое можно сказать и о платоновскомъ взглядѣ, что чувственный опытъ вообще даетъ лишь смутное, ограниченное познаніе вещей, и объ аристотелевскомъ ученіи, что при чувственномъ воспріятіи *форма* вещей, а не матерія ихъ оказываетъ дѣйствіе на ощущающаго. При всѣхъ этихъ допущеніяхъ, имѣющихъ свой источникъ въ апріористическомъ способѣ мышленія, эмпирическія составныя части этихъ античныхъ теорій познанія все-же продолжаютъ оставаться на ступени наивнаго эмпиризма. Поэтому, поскольку въ древности вообще пытались дать положительное разрѣшеніе проблемы воспріятія, никогда не переступали за эту ступень эмпиризма. Конечно, противорѣчія, къ которымъ приводила точки зрѣнія наивнаго эмпиризма внутри опыта, уже чувствовались. Первоначально въ софистикѣ, потомъ въ позднѣйшемъ скептицизмѣ все болѣе и болѣе выдвигается на видъ, что одна и та же вещь является различною не только различнымъ индивидамъ и одному индивиду въ разныя времена, но также — и это было самымъ вѣскимъ аргументомъ—разнымъ чувствамъ, напр., медъ кажется желтымъ нашему зрѣнію и сладкимъ—нашему языку. Однако, всѣ эти соображенія привели лишь къ сомнѣнію въ объективности существо-

ванія вообще, они вынудили наивный эмпиризмъ перейти въ скептицизмъ, но они были не въ состояніи внутри самого эмпирическаго направленія вызвать дальнѣйшій прогрессъ. Основаніе такой неудачи, конечно, лежало въ полномъ отсутствіи естественно-научнаго анализа явленій. Аристотелевская физика, самое значительное произведеніе древности въ этомъ направленіи, пыталась достигнуть пониманія объективныхъ процессовъ единственно путемъ анализа непосредственно данныхъ субъективныхъ ощущеній. При подобномъ методѣ, однако, уже, собственно говоря, предполагается точка зрѣнія наивнаго эмпиризма, именно, что субъективныя ощущенія вполнѣ соотвѣтствуютъ ихъ объективнымъ причинамъ, и, слѣдовательно, невозможно путемъ такого метода достигнуть устраненія этой точки зрѣнія.

Литература. Mullach. Fragmenta philos. graec. I, p. I: Empedocles De natura; p. 357; Democriti fragm. physic. Платонъ. Теэтетъ 151 и сл. Тимей, 66 и сл. Аристотель, De sensu, de coloribus. (Послѣднее сочиненіе, переведенное C. Prantl'емъ, сомнительной подлинности; но, во всякомъ случаѣ, оно содержитъ аристотелевское ученіе; въ обоихъ послѣднихъ сочиненіяхъ вмѣстѣ съ тѣмъ содержится изложеніе взглядовъ древнихъ мыслителей, особенно Эмпедокла и Демокрита). T. Lucretius Carus, De rerum natura, II, 795 ff. Plutarch, Мнѣнія философовъ, IV, 8 ff.

§ 31. Разсудочный эмпиризмъ. 1. Только *новой естественной наукѣ* удалось окончательно устранить наивный эмпиризмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ выдвинуть на сцену дальнѣйшую ступень эмпирическаго направленія, ступень *разсудочнаго эмпиризма*. Въ этомъ отношеніи особенно рѣшительную роль сыграло провозглашенное *Галилеемъ* положеніе, что объясненіе объективныхъ естественныхъ процессовъ, возможное только путемъ математическаго анализа, должно предполагать только *математическія* свойства тѣлъ, пространство, движеніе, величину и число,—все же, что составляетъ качество чувственныхъ ощущеній, существуетъ единственно въ ощущающемъ субъектѣ. Свое философское выраженіе эта точка зрѣнія нашла въ *локковскомъ ученіи о первичныхъ и вторичныхъ качествахъ*. Основаніе для признанія объективной природы за первичными качествами въ локковскомъ ученіи выдвигалось двоякое. Во-первыхъ, эти качества обладаютъ, какъ уже указалъ Галилей, свойствомъ, дозволяющимъ безъ труда пользоваться ими при *механическомъ* объясненіи естественныхъ явленій; и, во-вторыхъ, вслѣдствіе этого на основаніи ихъ можетъ быть механически объяснено дѣйствіе объекта на воспринимающаго субъекта. Среди первичныхъ качествъ преимущественное положеніе занимаетъ движеніе: изъ движеній тѣлъ или тѣлесныхъ частицъ могутъ быть объяснены не только сами объективные физическіе процессы, но также процессы воспріятія, образующіе основу для

всего процесса опытнаго познанія: эти процессы воспріятія являются единственнымъ способомъ передачи общихъ физическихъ движеній чувственнымъ аппаратамъ воспринимающаго субъекта.

2. Точка зрѣнія разсудочнаго эмпиризма поэтому стоитъ въ тѣсномъ соотношеніи съ *двумя* метафизическими предпосылками, проложившими себѣ дорогу первоначально въ естественной наукѣ, а потомъ и въ философіи, находящейся подъ ея вліяніемъ: во-первыхъ, съ допущеніемъ постоянной матеріи, надѣленной не подверженными измѣненію свойствами и неизмѣнной по количеству, и, во-вторыхъ, съ гипотезою, что всѣ естественныя явленія должны сводиться къ движеніямъ различныхъ частей этой матеріи. Міросозерцаніе, въ основѣ котораго лежатъ эти метафизическія предпосылки, обыкновенно называютъ *механическимъ міросозерцаніемъ*. Оно становится господствующимъ въ естественной наукѣ въ концѣ XVII столѣтія и занимаетъ это же положеніе въ общемъ до нашихъ дней. Такимъ образомъ, точка зрѣнія разсудочнаго эмпиризма является ничѣмъ инымъ, какъ рефлексомъ обѣихъ выше указанныхъ метафизическихъ предпосылокъ механическаго міросозерцанія. Первичныя качества—непроницаемость, протяженіе, числовыя отношенія и отношенія величинъ и движеніе — съ точки зрѣнія этого міросозерцанія предполагаются, какъ объективно-данныя; вторичныя качества—цвѣтъ, тонъ, теплота, холодъ и т. д.— не принадлежатъ объективной матеріи, а являются дѣйствіями объективнаго движенія, возникающими лишь въ воспринимающемъ субъектѣ. Конечно, это воззрѣніе не *сразу* одержало побѣду, въ нѣкоторыхъ областяхъ еще долгое время физическое изслѣдованіе стояло на точкѣ зрѣнія наивнаго эмпиризма. Такъ, когда, напр., было установлено, что тонъ объективно есть не что иное, какъ колебательныя движенія, то встрѣтилось много препятствій для перенесенія подобнаго способа представленія на свѣтъ и цвѣтъ. Открытіе, что каждый свѣтящійся объектъ производитъ въ глазу обратный уменьшенный образъ, настолько близко примыкало къ древнимъ идеямъ объ истеченіи образовъ, что въ зрительной области, особенно важной для объясненія процессовъ познанія, еще долго господствовало допущеніе тожества ощущеній съ объектами. Оно даже еще обнаруживается въ имени спектра, «призрака», которое Ньютонъ далъ цвѣтнымъ линіямъ, полученнымъ черезъ разложеніе солнечнаго луча. «Теорія эманаціи», при помощи которой онъ пытается объяснить свѣтовыя явленія, также еще удерживаетъ старое представленіе объ истеченіи частицъ, отдѣлившихся отъ предметовъ. Это представленіе Ньютонъ пытается согласить съ механическимъ міросозерцаніемъ лишь путемъ допущенія, что элементы, истекающіе изъ тѣлъ, сами только количественно отличаются другъ отъ друга, при красныхъ цвѣтовыхъ линіяхъ они

имѣютъ наибольшую величину, при фіолетовыхъ—наименьшую, и что только черезъ ихъ дѣйствіе на сѣтчатую оболочку возникаетъ ощущеніе свѣта и цвѣта. Только позднѣе возникшая теорія колебаній эѳира вполнѣ устранила эти отголоски древнихъ наивныхъ представленій.

3. Гносеологическое обоснованіе Локка точки зрѣнія разсудочнаго эмпиризма, фактически принятой новой естественною наукою, покоится на его изслѣдованіи *критеріевъ объективной достовѣрности*. Признавая, что достовѣрность вообще можетъ быть достигнута *тремя* путями: путемъ *интуиціи*, или непосредственнаго воспріятія, *ощущенія*, или непосредственнаго принудительнаго дѣйствія, оказываемаго объектами на наши чувства, и, наконецъ, путемъ *доказательства*, или заключеній, къ которымъ принуждаютъ насъ факты, добытые чрезъ интуицію или ощущеніе,—Локкъ полагалъ, что интуицію саму по себѣ нужно исключить изъ области объективно достовѣрнаго. Содержаніе интуитивно воспринятаго вполнѣ субъективно: на основаніи непосредственнаго воспріятія мы никогда не въ правѣ принимать ощущеніе за что-нибудь иное, чѣмъ за модификацію нашего собственнаго субъективнаго состоянія. По мнѣнію Локка, въ единственномъ случаѣ мы въ правѣ объективировать это субъективное состояніе, именно, тогда, когда объекты *принудительно* дѣйствуютъ на насъ, что и вынуждаетъ насъ считать ихъ данными, а не нами самими произведенными. Этотъ случай, противопоставляемый имъ въ качествѣ «ощущенія» интуиціи, Локкъ находитъ въ единственномъ *родѣ* чувственныхъ впечатлѣній, въ впечатлѣніяхъ *чувства осязанія*, которымъ особенно свойственно объективное принужденіе благодаря силѣ, съ которою они дѣйствуютъ на насъ. Такимъ образомъ, противодѣйствіе тѣлъ, ихъ непроницаемость непосредственно являются объективнымъ свойствомъ воспринимаемаго. Прочія первичныя качества, пространство, величина, движеніе, почерпаютъ свою достовѣрность изъ доказательства: источникомъ ихъ достовѣрности является согласное свидѣтельство двухъ чувствъ, зрѣнія и осязанія. Само собою очевидно, эта попытка логически обосновать различіе по цѣнности первичныхъ и вторичныхъ качествъ недостаточна, и къ тому же она не можетъ дать никакого отчета о дѣйствительныхъ основаніяхъ, которыми руководится естественная наука при указанномъ различеніи. Во-первыхъ, принятые Локкомъ въ качествѣ критеріевъ объективной достовѣрности принудительный характеръ внѣшняго воспріятія и одинаковое воздѣйствіе его на различныя чувства въ лучшемъ случаѣ доставляютъ вѣроятность, но никогда не даютъ объективной достовѣрности; во-вторыхъ, они и вѣроятность сообщаютъ лишь въ томъ случаѣ, если убѣжденіе въ существованіи внѣшнихъ предметовъ было уже на-

лицо раньше; но они ни въ какомъ случаѣ не въ состояніи непосредственно превратить интуитивно воспринятое субъективное ощущеніе въ объектъ, относимый къ внѣшнему впечатлѣнію.

4. Эти неудачныя попытки логическаго обоснованія точки зрѣнія разсудочнаго эмпиризма даютъ намъ основаніе характеризовать его какъ ступень *осторожной рефлексіи*, на которой, въ отличіе отъ предшествующей ступени наивнаго эмпиризма, достигаютъ яснаго взгляда на проблему познанія; однако, при разрѣшеніи этой проблемы руководятся произвольными и гипотетическими предпосылками положительной естественной науки, причемъ онѣ впослѣдствіи пытаются оправдать эти предпосылки недостаточными средствами. Поэтому, хотя естественная наука, измѣряя годность своихъ предпосылокъ результатами, добытыми при помощи ихъ, и могла остаться при такомъ способѣ изслѣдованія, для теоріи познанія онъ оказывается негоднымъ, какъ только сознается слабость его логическихъ обоснованій. Въ критическомъ отклоненіи послѣднихъ вмѣстѣ съ тѣмъ лежитъ непосредственное основаніе для различныхъ, возникшихъ съ этого времени попытокъ перейти къ *третьей* ступени эмпирическаго направленія, къ ступени *чистаго эмпиризма*.

Литература. Galilei, Il Saggiatore, op. ed. Alberi II. Kepler, Paralipomena in Vitellionem, Cap. II et V, 4. 1640. Локкъ, Опытъ о человѣческомъ разумѣ. 1690. Book II. Newton, Optics, 1704.

§ 32. Чистый эмпиризмъ 1. Безсодержательность аргументовъ Локка пытался показать *Беркли*, указывая на произвольность различенія познанія черезъ ощущеніе и интуитивнаго познанія и на невозможность установить путемъ доказательства какой-нибудь объективный фактъ на основаніи случайнаго и, во всякомъ случаѣ, непостояннаго согласія различныхъ чувственныхъ впечатлѣній. Такъ какъ всѣ наши ощущенія намъ даются интуитивно, такимъ образомъ представляютъ собою субъективныя состоянія, то нельзя понять, почему извѣстныя ощущенія необходимо должны быть относимы къ объектамъ. Поэтому ни изъ ощущеній, ни изъ доказательства невозможно вывести объективнаго бытія; различіе первичныхъ и вторичныхъ качествъ неосновательно; дается только интуитивная достовѣрность: дѣйствительные объекты—наши представленія. Предположенныя внѣшнія причины послѣднихъ безкачественная матерія и ея движенія — философскія фикціи; въ нашемъ опытѣ вообще нѣтъ общихъ понятій, предположеніе которыхъ необходимо при допущеніи однородной субстанціи и ея причинности. Поэтому, рѣшительно провозглашая законъ, что только конкретно *единичное*—дѣйствительно, это новое эмпирическое направленіе во всякомъ случаѣ выходитъ за предѣлы предшествующаго, которое,

согласно своему разсудочному принципу, среди общихъ понятій приписывало объективную реальность понятіямъ субстанціи и причинности въ примѣненіи ихъ къ естественнымъ явленіямъ.

Послѣдовательное проведеніе этой точки зрѣнія привело-бы вообще Беркли къ исключительному признанію *субъективной* дѣйствительности, содержащейся въ нашихъ отдѣльныхъ представленіяхъ. Однако, такое признаніе противорѣчило-бы объективному житейскому опыту, въ которомъ, конечно, проводится различіе между субъективнымъ и объективнымъ содержаніемъ опыта, напримѣръ, къ послѣднему не причисляются сновидѣнія, грезы и т. п. Поэтому Беркли пытался опредѣлить тотъ критерій, которымъ пользуется при такомъ различеніи практическій житейскій опытъ, и онъ думалъ найти его въ *возможности одинаковыхъ воспріятій у многихъ людей*. Такимъ образомъ, онъ считалъ за *объективно-значимое* такое содержаніе опыта, которое можетъ принадлежать намъ и нашимъ ближнимъ; за *субъективное*—то, которое находится только въ нашемъ собственномъ сознаніи. Однако, этотъ критерій уже въ формулировкѣ, данной ему Беркли, обнаружилъ свою недостаточность: онъ признаетъ объективными не только тѣ представленія, которыя *дѣйствительно* общи многимъ людямъ, но также и тѣ, которыя содержатся только въ нашемъ индивидуальномъ сознаніи, но которыя даютъ основанія къ заключенію, что они равнымъ образомъ возникли бы и у другихъ людей при подобныхъ-же условіяхъ. Во всякомъ случаѣ, признакъ, основывающійся на общемъ убѣжденіи людей, оказывается второстепеннымъ; преимущество передъ нимъ должно быть отдано тѣмъ первоначальнымъ основаніямъ, которыя ранѣе обмѣна индивидуально пережитыми опытами побуждаютъ всякаго индивида различать объективное содержаніе опыта отъ субъективнаго. Но если-бы Беркли и попытался вникнуть въ эти первоначальныя основанія, то онъ все-таки никогда не нашелъ-бы положительныхъ критеріевъ объективной достовѣрности. Во-первыхъ, убѣжденіе многихъ людей въ общности пережитаго или даже убѣжденіе индивида, что и другіе подъ тѣми-же условіями могли-бы имѣть то-же переживаніе, что и онъ, отнюдь недостаточны для надежнаго установленія объективной достовѣрности факта. Во-вторыхъ, указанный критерій также и въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ онъ оказался годнымъ, никогда не можетъ выйти за предѣлы круга практическаго житейскаго опыта, изъ котораго онъ и былъ почерпнутъ; при первой попыткѣ *научнаго* примѣненія его, должны были отказаться отъ него. Въ естественной наукѣ имѣются серьезныя основанія не приписывать самимъ объектамъ такихъ свойствъ, какъ, напримѣръ, тона, окраски, теплоты и т. д., хотя они воспринимаются всѣми людьми. Такимъ образомъ, признакъ общности возникновенія опытнаго содержанія не только ока-

зался, очевидно, недостаточнымъ въ смыслѣ критерія объективнаго существованія, понимая подъ послѣднимъ *научный* опытъ, но также и *ложнымъ:* онъ преднамѣренно оставилъ безъ вниманія всѣ научные опыты, которые при физическомъ и физіологическомъ анализѣ явленій принуждаютъ признавать субъективными извѣстные элементы явленій. Къ этому Беркли побудила односторонне психологическая точка зрѣнія его изслѣдованій, которая вмѣстѣ съ тѣмъ впутала его въ безплодную полемику съ естественной наукой того времени, построенной на математическихъ основахъ. Вслѣдствіе такого рѣзкаго отклоненія отъ естественно-научнаго способа изслѣдованія, самъ Беркли для объясненія возникновенія общихъ представленій, обладающихъ объективною общезначимостью, долженъ былъ необходимо допустить *метафизическій панпсихизмъ,* т.-е. сообщество всѣхъ духовъ въ безконечномъ интеллектѣ. Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, даже въ противоположность точкѣ зрѣнія общаго житейскаго опыта, онъ могъ провести принципъ чистаго эмпиризма, только прибѣгая одновременно къ помощи вполнѣ трансцендентной метафизики.

2. Подобно субъективизму и психологизму Беркли потерпѣла неудачу вскорѣ предпринятая затѣмъ вторая попытка подняться отъ предпосылокъ Локка къ чистому эмпиризму: *сенсуализмъ.* Онъ опирался на признанный уже Локкомъ законъ, что всякое познаніе начинается съ впечатлѣній *внѣшнихъ чувствъ*, но присоединилъ къ этому еще дальнѣйшее допущеніе, что вслѣдствіе этого всякое содержаніе познанія можетъ быть разложено на внѣшнія чувственныя впечатлѣнія и ихъ связи. Такъ какъ впечатлѣнія и ихъ связи — объективно данные эмпирическіе факты, то проведеніе этихъ предпосылокъ, казалось, должно было привести къ чистому эмпиризму. Однако, такое проведеніе въ двойномъ отношеніи оказалось несостоятельнымъ, что ясно доказала одна изъ важнѣйшихъ попытокъ подобнаго рода, теорія познанія *Кондильяка.* Во-первыхъ, остается не выясненнымъ, какъ сознаніе приходитъ къ тому, чтобы относить къ внѣшнимъ объектамъ ощущенія, предположенныя здѣсь въ качествѣ первоначально субъективныхъ состояній. Такой переходъ отъ ощущающаго субъекта къ ощущаемому объекту Кондильякъ обосновывалъ на особенномъ качествѣ *осязательныхъ* ощущеній, относящихся одновременно къ субъективнымъ состояніямъ и внѣшнимъ объектамъ; черезъ ассоціацію-же съ осязательными ощущеніями объективируются также прочія ощущенія, какъ-то: ощущенія зрѣнія, обонянія и т. д. Утвержденіе, что при осязательныхъ ощущеніяхъ представленіе объективнаго предмета уже принадлежитъ ощущенію, очевидно, предполагаетъ рѣшенной подлежащую рѣшенію проблему: не было выяснено, какъ наше сознаніе черезъ свои субъективныя ощущенія приходитъ къ познанію объек-

товъ, и тѣмъ не менѣе здѣсь утверждается, что сами ощущенія уже содержатъ познаніе объектовъ,—утвержденіе, въ которомъ повторилось въ нѣсколько измѣненной формѣ локковское произвольное допущеніе специфическаго познанія черезъ осязаніе. Во-вторыхъ, Кондильякъ свое мнимое выведеніе процессовъ познанія изъ чувственныхъ ощущеній могъ провести только путемъ ряда уловокъ, предполагая собственно каждый разъ опредѣленные интеллектуальные процессы во внѣшнихъ соотвѣтствующихъ причинахъ, изъ которыхъ онъ пытался ихъ объяснить. Это ясно подтверждается приведеннымъ имъ примѣромъ статуи, которая, будучи лишена первоначально ощущеній, постепенно пріобрѣтаетъ способность пользоваться своими различными чувствами. Напримѣръ, онъ говоритъ, что, если статуя, одаренная чувствомъ обонянія, случайно подвергается бо́льшему воздѣйствію со стороны одного обонятельнаго впечатлѣнія, чѣмъ со стороны другого, то она первому отдается больше, чѣмъ послѣднему, слѣдовательно, относится къ нему съ бо́льшимъ «вниманіемъ»; далѣе онъ объясняетъ, что отъ каждаго впечатлѣнія въ душѣ долженъ остаться слѣдъ, т.-е. *воспоминаніе*, которое при повтореніи подобныхъ впечатлѣній вызываетъ «сравненіе» и «сужденіе» и т. д.; изъ сказаннаго ясно, что эти функціи вниманія, памяти и разсудка не выведены изъ ощущеній, но предположены какъ первоначальныя функціи познанія, которыя приходятъ въ дѣятельность при воздѣйствіи чувственныхъ раздраженій. Такимъ образомъ, попытка провести чистый эмпиризмъ въ формѣ сенсуализма потерпѣла неудачу потому, что при этомъ незамѣтно вкрались два апріорныхъ вспомогательныхъ допущенія: 1) здѣсь допускалось, что всякое осязательное ощущеніе само по себѣ содержитъ познаніе существованія внѣшняго объекта; 2) для пониманія и связи чувственныхъ впечатлѣній прямо предполагались различныя интеллектуальныя функціи. Эти вспомогательныя допущенія, очевидно, приводятъ къ метафизической предпосылкѣ, на которой въ основѣ и построена вся разсматриваемая нами теорія познанія, къ предпосылкѣ существованія протяженнаго внѣшняго міра, воздѣйствующаго на наши внѣшнія чувства, самымъ непосредственнымъ образомъ на чувство осязанія, и мыслящаго субъекта, противостоящаго этому внѣшнему міру. Какъ у Беркли на заднемъ планѣ стояло сообщество духовъ, устанавливаемое безконечнымъ интеллектомъ, такъ здѣсь выступилъ картезіанскій дуализмъ. У Беркли метафизическая гипотеза должна объяснить общезначимость опытнаго познанія, для сенсуализма она необходима, чтобы сдѣлать понятной объективированіе субъективнаго содержанія опыта. Ибо это объективированіе предполагаетъ какъ реально существующій объективный міръ, такъ и мыслящее существо, которое перерабатываетъ въ себѣ впечатлѣнія, получаемыя отъ послѣдняго.

3. Среднее положеніе между субъективизмомъ Беркли и объективизмомъ Кондильяка занимаетъ, наконецъ, теорія *Давида Юма*, важнѣйшая попытка провести точку зрѣнія чистаго эмпиризма. Отношеніе чувственныхъ ощущеній къ впечатлѣніямъ отъ внѣшняго міра онъ не считалъ, подобно Беркли, чисто субъективнымъ процессомъ, онъ не видѣлъ въ немъ также, подобно Кондильяку, акта познанія, непосредственно присущаго ощущеніямъ, онъ разсматривалъ такое отношеніе, какъ *предпосылку*, которая не обладаетъ непосредственной достовѣрностью и не поддается доказательству, а поэтому, какъ и всякое положеніе, добытое не путемъ рефлексіи, а возникшее черезъ интуицію, можетъ основываться только на *вѣрѣ*, а не на знаніи. Здѣсь, очевидно, высказано откровенное признаніе, что основная проблема опытнаго познанія, познаніе объективнаго внѣшняго міра, противостоящаго субъекту, не разрѣшима съ точки зрѣнія чистаго опыта.

4. Главная заслуга Юма въ дѣлѣ дальнѣйшаго развитія эмпирическаго направленія состояла, однако, не въ рѣшительномъ отреченіи отъ указаннаго вопроса, который, сверхъ того, будучи въ существенныхъ чертахъ *практическимъ*, не казался ему важнѣйшимъ, но въ постановкѣ и рѣшеніи *теоретическаго* основного вопроса о происхожденіи и значеніи фундаментальныхъ понятій *научнаго* познанія. Юмъ къ такимъ фундаментальнымъ понятіямъ причислялъ понятія *субстанціи* и *причинности*. Онъ видѣлъ въ нихъ, разумѣется, эмпирическія понятія, такимъ образомъ, совершенно игнорировалъ разнообразныя умозрительныя преобразованія, которыя они претерпѣли въ раціоналистической философіи. Субстанція въ эмпирическомъ смыслѣ для Юма—идея, связывающаяся съ каждымъ предметомъ внѣшняго міра, идея о томъ, что предметъ остается однимъ и тѣмъ же, хотя его свойства мѣняются; причинность для него есть также идея, связывающаяся съ послѣдовательностью явленій, идея о томъ, что одно явленіе—условіе, изъ котораго возникаетъ другое, какъ его слѣдствіе. Оба понятія, очевидно, не присущи чувственнымъ впечатлѣніямъ самимъ по себѣ, чѣмъ они и отличаются отъ вѣры въ существованіе внѣшняго міра, исключительно покоющейся на послѣднихъ. Субстанція и причинность—понятія, возникающія изъ переработки впечатлѣній въ нашемъ сознаніи. Въ этомъ Юмъ вмѣстѣ съ тѣмъ видитъ необходимость проводить вообще различіе между *впечатлѣніями* и *идеями*, какъ репродукціями болѣе раннихъ впечатлѣній,—различіе, котораго не установилъ еще Локкъ, но къ которому вскорѣ послѣ этого, совершенно независимо отъ Юма, пришелъ Кондильякъ въ своемъ сенсуалистическомъ ученіи о познаніи. На дѣлѣ такое различеніе было необходимымъ шагомъ въ поискахъ опредѣленныхъ признаковъ для ощущеній или представленій, лежащихъ въ основаніи вѣры въ объективное существованіе.

Не сомнѣваясь, что вѣра въ объективное существованіе основывается на непосредственномъ чувственномъ впечатлѣніи, Юмъ указанныя нами общія гносеологическія понятія считалъ продуктами *связи идей*, слѣдовательно, процессами, возникающими изъ репродукціи внѣшнихъ впечатлѣній. Поэтому, основной вопросъ, поставленный Юмомъ, гласитъ: какія условія должны быть фактически даны въ сочетаніяхъ нашихъ идей для образованія понятій субстанціи и причинности, и каково, поэтому, *чисто эмпирическое* содержаніе этихъ понятій? Такъ поставленный вопросъ прямо привелъ къ отвѣту, что оба понятія покоятся на *ассоціаціяхъ идей*, къ постоянному образованію которыхъ насъ побуждаютъ впечатлѣнія. Если намъ дается опредѣленное число идей въ постоянномъ сосуществованіи, то мы относимъ такую связь къ *субстанціи*; если намъ даются идеи въ постоянной послѣдовательности, то мы такую связь называемъ *причинною*: предшествующую идею мы называемъ причиною, послѣдующую—дѣйствіемъ. Поэтому *объективный* критерій понятій Юмъ видѣлъ въ постоянствѣ связи извѣстныхъ впечатлѣній, причемъ отличительный признакъ понятія субстанціи—*одновременность*, понятія причинности—*послѣдовательность* впечатлѣній. *Основывающуюся же на привычкѣ ассоціацію* идей, соотвѣтствующихъ впечатлѣніямъ, Юмъ считалъ *субъективнымъ* процессомъ образованія понятій.

5. Вмѣстѣ съ этимъ Юмъ выяснилъ и *чисто эмпирическое* содержаніе обоихъ научныхъ понятій и, такимъ образомъ, разрѣшилъ задачу, поставленную передъ чистымъ эмпиризмомъ. Однако, возникаетъ вопросъ, соотвѣтствуетъ-ли такое чисто-эмпирическое содержаніе указанныхъ понятій фактическому примѣненію ихъ. Въ этомъ отношеніи въ теоріи Юма оказались *два* пробѣла. Во-первыхъ, она не объяснила, почему понятія субстанціональности и причинности прямо, и еще раньше, чѣмъ опытъ доставитъ достаточный матеріалъ для ихъ образованія, опредѣляютъ весь порядокъ распредѣленія опытнаго содержанія, являясь, очевидно, руководящими для самаго этого порядка. На этотъ недостатокъ указалъ Кантъ, упрекая Юма въ томъ, что онъ не показалъ, почему субстанція и причинность—не просто случайныя, но *необходимыя* гносеологическія понятія. Во-вторыхъ, теорія Юма, понимая подъ понятіемъ субстанціи предпосылку абсолютнаго постоянства, подъ понятіемъ причинности предпосылку общезначимой закономѣрности причинно связанныхъ явленій, совершенно игнорировала развитіе, которому подверглись разсматриваемыя понятія въ *наукѣ*. Всякая попытка пополнить оба пробѣла необходимо привела-бы къ установленію опредѣленныхъ *логическихъ* критеріевъ, слѣдовательно, принудила-бы оставить допущеніе, что субстанція и причина—простые продукты ассоціаціи, основывающейся на привычкѣ. Однако, вмѣстѣ

съ такими логическими критеріями въ составъ познанія вошли-бы моменты, которые не принадлежатъ уже болѣе чистому опыту, а логической разработкѣ его, слѣдовательно, *мышленію*. Итакъ, также и въ третьей, наиболѣе послѣдовательной изъ своихъ формъ, здѣсь даже самымъ очевиднѣйшимъ образомъ, эмпиризмъ разбился о невозможность своего проведенія. Или онъ долженъ прибѣгнуть къ помощи метафизическихъ предпосылокъ, или долженъ признать раціональные факторы, принципіально имъ исключенные.

6. Развитая Юмомъ теорія познанія чистаго эмпиризма оказала только незначительное вліяніе на современную ей эпоху. Естественная наука едва-ли была затронута ею. Въ лицѣ большого числа своихъ представителей она осталась при разсудочномъ эмпиризмѣ, нашедшемъ себѣ выраженіе въ философіи Локка, которая въ существенныхъ чертахъ соотвѣтствовала воззрѣніямъ Галилея и Ньютона. Помимо этого, разсудочный эмпиризмъ существовалъ еще въ разнообразномъ смѣшеніи съ раціоналистическими философскими теченіями того времени. Только отдѣльные выдающіеся математики—мыслители, напримѣръ, д'Аламберъ, достигли путемъ собственнаго критическаго изслѣдованія основныхъ естественно-научныхъ понятій до такого же скептицизма, какъ Юмъ. Въ этомъ отношеніи въ особенности характерна критика д'Аламбера *понятія силы*. Она вполнѣ соотвѣтствуетъ юмовской критикѣ понятія причинности и уже предвосхищаетъ господствующую и въ настоящее время мысль о чисто *описательномъ* характерѣ такъ называемыхъ объяснительныхъ естественныхъ наукъ, преимущественно механики.

Однако, чистый эмпиризмъ нашелъ дальнѣйшее распространеніе внутри самой естественной науки въ теченіе XIX столѣтія, а черезъ эту потомъ, въ свою очередь, вліялъ на философію. Если въ предшествующій періодъ гносеологическая точка зрѣнія естественно-научнаго изслѣдованія почти исключительно опредѣлялась физикою и преимущественно механическимъ ученіемъ о природѣ, то въ теченіе XIX столѣтія выступила на первый планъ *физіологія*, особенно физіологія чувствъ. Правда, физика давно уже выдвинула пониманіе, нашедшее выраженіе со времени Локка въ философской теоріи познанія, пониманіе, что ощущеніе само по себѣ—*субъективное* состояніе; въ этомъ отношеніи и физіологія не пришла ни къ какому существенно новому результату. Но въ то время, когда физика преимущественно опиралась только на анализъ внѣшнихъ естественныхъ процессовъ, физіологія пыталась подобныя воззрѣнія вывести изъ свойствъ *органовъ чувствъ* и ихъ функцій. Этотъ физіологическій способъ изслѣдованія нашелъ себѣ опредѣленное выраженіе преимущественно въ «принципѣ специфическихъ чувственныхъ энергій», установленномъ *Іоганномъ Мюл-*

леромъ. Гносеологическое значеніе этого принципа состояло въ томъ, что онъ значительно расширилъ пропасть между объективнымъ процессомъ и чувственнымъ представленіемъ, на которую указала уже физика. Въ физикѣ все-же придерживались взгляда, что субъективное ощущеніе, хотя оно въ существенныхъ чертахъ и отлично отъ своей объективной причины, однако вообще стоитъ къ ней въ *однозначномъ* отношеніи. Но это предпосылка была отвергнута черезъ принципъ специфической энергіи, такъ какъ онъ высказываетъ, что качество ощущенія исключительно зависитъ отъ возбужденія опредѣленнаго *чувственнаго нерва* или, какъ позднѣе говорили, нервнаго фибра, элементарнаго периферическаго или центральнаго окончанія нерва, и что чувственный нервъ всегда реагируетъ однимъ и тѣмъ-же ощущеніемъ, каково-бы ни было внѣшнее возбужденіе. Однозначное отношеніе такимъ образомъ измѣнилось въ *многозначное*,—слѣдствіе, которое, понятно, должно было значительно подкрѣпить убѣжденіе въ существенномъ различіи ощущенія и его объекта. Сюда присоединилось еще то обстоятельство, что принципъ специфической энергіи примѣняли не просто къ качествамъ ощущенія, но также къ распредѣленію ихъ въ пространствѣ и времени. Подъ вліяніемъ такого принципа не только цвѣтовыя, звуковыя, обонятельныя ощущенія, но также пространственныя и временныя начали признавать специфическими энергіями опредѣленныхъ чувственныхъ нервовъ. Согласно этому, опять выступила на сцену критика первичныхъ и вторичныхъ качествъ Локка, аналогичная той, которую нѣкогда пытался провести Беркли со своей психологической точки зрѣнія. Если физіологи, распространяющіе принципъ специфической энергіи на пространство и время, не пошли такъ далеко, какъ Беркли, но рядомъ съ субъективной энергіей такъ называемыхъ пространственныхъ и временныхъ ощущеній приняли еще объективныя пространство и время, то это произошло главнымъ образомъ не вслѣдствіе послѣдовательнаго проведенія принципа, но скорѣе въ силу привычки и въ силу того, что эти физіологи и вообще игнорировали гносеологическую сторону проблемы.

7. Коль скоро, хотя частью, выступило на сцену такое вполнѣ понятное размышленіе о логическихъ слѣдствіяхъ, вытекающихъ изъ сдѣланныхъ предпосылокъ, естественно, въ противоположность обычнымъ допущеніямъ существующей въ то время естественной науки, стоящей на точкѣ зрѣнія разсудочнаго эмпиризма и иногда даже метафизическаго догматизма, должно было все болѣе и болѣе выдвигаться *скептическое* направленіе. Но это направленіе, въ свою очередь, могло только въ существенныхъ чертахъ возвратиться къ основнымъ мыслямъ Давида Юма, которыя оно, насколько возможно, пыталось рѣзче под-

черкнуть путемъ рѣшительнаго провозглашенія субъективности всѣхъ явленій. Изъ физіологіи этотъ взглядъ, случайно названный «феноменализмомъ», проникъ прежде всего въ физику. Онъ въ ней подъ вліяніемъ привычки къ послѣдовательному мышленію, пріобрѣтенной въ работѣ надъ физическими проблемами, подвергся дальнѣйшему развитію. Феноменализмъ принципіально игнорировалъ вопросъ о томъ, каковы дѣйствительные, независимые отъ насъ естественные процессы и существуютъ-ли они вообще. Задача естественной науки для него исключительно заключается въ томъ, чтобы, «насколько возможно, просто *описывать*» непосредственныя данныя нашихъ чувственныхъ ощущеній. Выраженіе «объясненіе природы» отбрасывается, такъ какъ она уже заключаетъ въ себѣ вообще метафизическую предпосылку. Пытаясь описывать данныя чувственнаго ощущенія «такъ просто, насколько возможно», естественная наука должна придти къ принципу изслѣдованія, который имманентенъ человѣческому духу и который рекомендуется вслѣдствіе его полезности, именно, «принципу экономіи мышленія» или, какъ его называютъ иной разъ, «принципу наименьшей траты силъ». Въ математическихъ формулахъ, которыми пользуется точный физическій анализъ явленій, исключительно видятъ механическое вспомогательное средство къ примѣненію этого принципа; такимъ формуламъ ни въ ихъ дальнѣйшемъ примѣненіи, ни въ ихъ первоначальной установкѣ не присуще прямое значеніе, независимое отъ ихъ годности для описанія явленій.

8. Называя допущеніе объективной дѣйствительности практически полезной «вѣрой» и видя задачу науки въ томъ, чтобы расположить всѣ явленія по отношеніямъ сосуществованія и временной послѣдовательности, даннымъ черезъ ассоціацію идей, основывающуюся на привычкѣ, Юмъ, слѣдовательно, уже вполнѣ ясно охарактеризовалъ точку зрѣнія, принципіально защищаемую также «феноменализмомъ». Спеціальныя изслѣдованія, посвященныя послѣднимъ описанію этой точки зрѣнія съ цѣлью сдѣлать ее примѣнимой къ естественной наукѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ содержатъ предпосылки, уже болѣе несогласимыя съ основною мыслью чистаго эмпиризма: они и присоединяютъ къ содержанію опыта частью гипотетическіе, частью апріорные элементы. Такъ, уже физіологическая основа феноменализма, принципъ «специфической энергіи», въ широкомъ примѣненіи, данномъ ему, частью гипотетиченъ, частью прямо стоитъ въ противорѣчіи съ опытомъ. Дѣйствительная эмпирическая основа феноменализма — фактъ, что отдѣльные чувственные элементы при различныхъ раздраженіяхъ, напримѣръ, элементы сѣтчатой оболочки при дѣйствіи свѣта, давленія и электричества, даютъ подобныя ощущенія. Это не оказывается вѣрнымъ для всѣхъ чувственныхъ элементовъ; даже, вообще не

доказано, что каждый чувственный элементъ обусловливаетъ только *одно* ощущеніе. Попытка свести представленія пространства и времени къ специфическимъ ощущеніямъ извѣстныхъ элементовъ вполнѣ разбилась, помимо ея гносеологическихъ трудностей, о противорѣчія, въ которыя встали съ опытомъ такъ называемыя «нативистическія» теоріи, построенныя на основѣ феноменализма. Въ этомъ отношеніи характерно, что въ интересахъ проведенія такихъ теорій пришлось по необходимости ввести нѣкоторыя апріорныя душевныя дѣятельности, напримѣръ, «стремленіе» къ опредѣленнымъ пространственнымъ распредѣленіямъ или движеніямъ, какъ чистое «actus purus» безъ всякаго эмпирическаго основанія въ формѣ ощущенія или чувства.

Если «принципъ специфической энергіи» — не обобщеніе изъ опыта, но гипотеза, выходящая за границы послѣдняго и частью противорѣчащая ему, то «принципъ экономіи мышленія»—вполнѣ апріорная предпосылка, уничтожающая опять фактически требованіе, чтобы наука описывала содержаніе чувственнаго ощущенія. Дѣйствительно, объективно описывать сумму феноменовъ всегда можно только однимъ способомъ, располагая феномены по дѣйствительно даннымъ отношеніямъ сосуществованія и послѣдовательности. «Принципъ же экономіи мышленія» предполагаетъ не просто формально, но и матеріально различные роды описанія, предписывая выборъ между возможными *простѣйшій*, какъ правильный. Такой выборъ уже заключаетъ *объясненіе* связи явленій: здѣсь, такимъ образомъ, мы имѣемъ фактически не простое описаніе, но «объясненіе» и притомъ еще такое, которое стоитъ подъ вполнѣ апріорнымъ положеніемъ, что простѣйшія для нашего мышленія связи также и объективно правильны. Такъ какъ подъ вліяніемъ этого и подобныхъ субъективныхъ положеній были совершены, какъ учитъ исторія науки, величайшія ошибки, то принципу простоты, не говоря уже объ его апріорномъ характерѣ, отнюдь нельзя приписывать большую долю вѣроятности *).

9. «Феноменализмъ», такимъ образомъ, черезъ возвратъ къ апріоризму совершенно исказилъ свою программу объективнаго описанія явленій; подобную же неудачу потерпѣли попытки, предпринятыя въ новѣйшей философіи большею частью въ связи съ естественно-науч-

*) «Principium simplicitatis» дѣйствительно имѣетъ довольно длинное прошлое. Это—одинъ изъ немногихъ предразсудковъ, которые ослѣпили даже самого Галилея, обладавшаго яснымъ умомъ. Онъ даетъ ему только, соотвѣтственно воззрѣніямъ своего времени, о б ъ е к т и в н ы й характеръ: природа повсюду-де пользуется простѣйшими средствами. Удивительнымъ образомъ именно этотъ принципъ и побудилъ Галилея формулировать л о ж н ы й законъ паденія: скорость свободно-падающаго тѣла пропорціональна пространству (не времени).

нымъ «эмпиризмомъ», попытки построить ученіе о познаніи на основахъ «чистаго опыта». При этомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ направленіяхъ «имманентной философіи» и «эмпирико-критицизма», придерживающихся этой точки зрѣнія, вновь возрождаются тѣ стремленія, съ которыхъ и началось въ XVIII столѣтіи развитіе чистаго эмпиризма. «Имманентная философія» близко стоитъ къ субъективизму и интуиціонизму Беркли; только еще больше, чѣмъ послѣдній, она тяготѣетъ къ апріоризму Платона. «Эмпирико-критицизмъ» родственъ по духу объективизму и сенсуализму Кондильяка; однако, въ немъ еще непосредственнѣе происходитъ переходъ въ догматическій матеріализмъ, пріобрѣтающій только черезъ абстрактныя формулы, въ которыя онъ облекается, форму, внѣшнимъ образомъ отличающую его отъ древняго матеріализма.

Литература. Berkeley, Theory of vision. 1709. A treatise conc. principles of human knowledge. 1710. Condillac, Traité des sensations. 1754. Hume, Treatise on human nature 1739—40. Enquiry conc. human understanding. 1748. D'Alembert, Traité de dynamique. 1743. Éléments de philosophie. 1759. Joh. Müller, Lehrbuch der Physiol. des Menschen, 4, I, p. 667 (Princip der specifischen Sinnesenergien). E. Mach, Die Principien der Wärmelehre. 1896, p. 362 ff. (Phänomenologischer Standpunkt und Princip der Oekonomie des Denkens). Главныя сочиненія по имманентной философіи: R. von Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, 1884. W. Schuppe, Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik. 1894. По эмпирико-критицизму: R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, 2 Bde. 1888—90. Сюда же: Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus, Phil. Stud. Bd. 12 u. 13, и касательно примѣненія понятія опыта въ новыхъ теоріяхъ воспріятія см. тамъ же: Bd. 14 p. 80 ff.

Б. Раціонализмъ.

§ 33. Апріоризмъ. 1. Подъ именемъ «раціонализма» извѣстны тѣ философскія направленія, которыя источникъ всего познанія или, по крайней мѣрѣ, наиболѣе цѣнной части его видятъ въ *разумѣ* (ratio) или въ логическомъ мышленіи. Стремясь къ все болѣе и болѣе полному, послѣдовательному и, вмѣстѣ съ тѣмъ, одностороннему проведенію, раціонализмъ въ своемъ развитіи пробѣгаетъ рядъ формъ. Изъ слѣдующихъ другъ за другомъ формъ въ исторіи до сего времени выступило *три*, въ извѣстной степени соотвѣтствующія тремъ указаннымъ нами выше формамъ эмпиризма. Первую изъ этихъ формъ раціонализма можно назвать *апріоризмомъ*, вторую—*онтологизмомъ* и третью—*панлогизмомъ*.

2. *Апріоризмъ* можно считать вообще за *наивную* форму раціонализма, потому, что онъ, какъ въ своей первоначальной формѣ, а равно, частью, и на болѣе поздней ступени развитія, заключаетъ въ себѣ эмпирическіе элементы. Въ своемъ первоначальномъ видѣ апріоризмъ

возникъ изъ той монистической тенденціи нашего разума—сводить все разнообразіе явленій, данныхъ въ опытѣ, къ единству, въ формѣ ли единаго первовещества, или единаго формальнаго принципа, получившаго выраженіе въ числовыхъ отношеніяхъ. Въ этомъ смыслѣ древнѣйшее космологическое умозрѣніе объединяетъ наивный эмпиризмъ и апріоризмъ. Въ своей вѣрѣ въ непосредственную истинность отдѣльныхъ явленій опыта эти умозрѣнія наивно эмпиричны; объясняя происхожденіе вещей изъ первовещества или геометрическихъ формъ, онѣ прибавляютъ къ этому наивно-эмпирическому элементу апріорный элементъ, лежащій по ту сторону дѣйствительнаго опыта. Такъ какъ оба элемента принадлежатъ равно къ наивной ступени мышленія, то, вмѣстѣ съ тѣмъ, они и не различаются ясно другъ отъ друга: фактически воспринятое и присоединенное изъ собственнаго мышленія непосредственно сливается другъ съ другомъ. Въ этомъ сліяніи и имѣла источникъ та субъективная увѣренность въ правильности своихъ воззрѣній, которая характеризуетъ древнее умозрѣніе и которая указываетъ на ея родство съ миѳологіей. Поэтому рѣшительный разрывъ съ миѳологическою формою мысли происходитъ лишь въ то мгновеніе, когда апріорная мысль направляется на изслѣдованіе самой себя и пытается отбросить отъ себя эмпирическіе элементы, первоначально слитые съ ней. Въ то же мгновеніе выступаетъ въ качествѣ характернаго критическаго симптома *сомнѣніе въ дѣйствительности опыта.*

3. Въ этомъ сомнѣніи, которымъ полны какъ умозрѣніе *элеатовъ,* такъ и *Гераклита*, впервые зарождается стремленіе сдѣлать апріоризмъ единымъ господствующимъ направленіемъ. Однако, конечно, такое стремленіе не выходитъ за предѣлы простого отрицанія міра опыта. Эмпирическое въ качествѣ призрака просто противоставляется бытію, мысленно понятому. Вмѣсто того, чтобы какимъ-либо образомъ понять призракъ изъ бытія, и элеаты, и Гераклитъ принимаютъ его просто за противоположность бытія, за не существующее, и, такимъ образомъ, мышленіе остается вполнѣ изолированнымъ отъ него со своимъ a priori найденнымъ понятіемъ. При этомъ въ философіи элеатовъ и Гераклита въ томъ, какъ они представляютъ свои основныя понятія, все еще проглядываетъ стремленіе дать имъ наглядную форму, — стремленіе, перешедшее изъ предшествующей наивно-эмпирической ступени мысли. Такъ, понятія покоящагося бытія у элеатовъ и безпрерывнаго теченія вещей у Гераклита являются въ образѣ символическихъ созерцаній, еще вполнѣ не отдѣленныхъ отъ обозначаемыхъ ими понятій. Міровой шаръ, въ которомъ воплощается сущее у Парменида, и огонь Гераклита, непрестанно истребляющій міръ и опять вновь производящій его изъ себя, представляютъ со-

бою колеблющіеся между символомъ и дѣйствительностью продукты движущагося въ понятіяхъ мышленія, постепенно выростающаго до самопознанія.

Если это соединеніе понятій съ чувственными созерцаніями, это смѣшеніе апріористическаго направленія съ наивно-эмпирическимъ, должно было окончательно сойти со сцены, то это могло совершиться только подъ однимъ неизбѣжнымъ условіемъ: должно было выступить сомнѣніе, разрушительный скепсисъ, который объявилъ бы рѣшительную войну всему призрачному чувственному міру. Поэтому-то умозрѣніе элеатовъ и Гераклита съ внутреннею необходимостью приводитъ къ скептицизму. Скептицизмъ не могъ удовлетвориться понятіями, пользующимися особымъ преимуществомъ изъ умозрительныхъ соображеній: онъ безъ труда могъ противоставить каждой изъ апріористическихъ точекъ зрѣнія иную: покоящемуся бытію — непрерывное измѣненіе, одинаково этому же послѣднему — необходимость бытія. И, дѣйствительно, діалектика *софистовъ* направляется какъ противъ наивнаго эмпиризма, такъ и противъ апріоризма. Въ то время какъ *Протагоръ* указываетъ на субъективную измѣнчивость чувственнаго воспріятія, *Горгій* выдвигаетъ на видъ произвольность словъ, выражающихъ понятія,—произвольность, которая и лишаетъ послѣднія общезначимости.

4. Изъ рѣшительной реакціи противъ разрушительнаго скепсиса софистовъ и выросла первая форма чистаго апріоризма: въ этой формѣ апріоризмъ, съ одной стороны, впервые вполнѣ сознательно отдѣляетъ себя отъ противоположнаго ему эмпирическаго направленія, съ другой стороны, пытается найти соотношеніе между бытіемъ, понятымъ въ понятіи, и эмпирическою дѣйствительностью, соотношеніе, дѣлающее возможнымъ объясненіе міра. Эту первую изъ болѣе совершенныхъ формъ апріоризма представляетъ собою *ученіе объ идеяхъ Платона*. Въ этомъ ученіи впервые была сдѣлана попытка обосновать точку зрѣнія апріоризма, исходя изъ сущности мышленія, движущагося въ понятіяхъ. Въ такомъ обоснованіи отражается вообще вліяніе, которое оказали на эту первую значительную форму апріоризма косвенно скепсисъ софистовъ и прямо предпринятая Сократомъ, въ противовѣсъ софистикѣ, попытка установить обще-значимое знаніе. Слѣдуетъ согласиться съ софистикой, что нельзя признавать за объекты знанія измѣнчивые предметы, за содержаніе знанія—измѣнчивыя воспріятія и мнѣнія. Однако, въ противоположность измѣнчивости воспріятій *понятія* представляютъ собою постоянное и устойчивое содержаніе знанія. Такъ какъ постоянные объекты, соотвѣтствующіе понятіямъ, не даются въ чувственномъ опытѣ, то вслѣдствіе этого, вмѣстѣ съ тѣмъ, устраняется точка зрѣнія эмпиризма. Дѣйствительность, въ собственномъ смыслѣ, принадлежитъ только *идеямъ*, первообразамъ понятій, и познаніе

дѣйствительности является вполнѣ продуктомъ человѣческаго разума, который при посредствѣ діалектическаго мышленія, имманентнаго ему, отъ чувственныхъ воспріятій подымается до соотвѣтствующихъ имъ понятій. Въ такого рода положеніяхъ высказывается, вмѣстѣ съ тѣмъ, двойное отношеніе сверхчувственнаго міра идей, продукта мышленія, къ эмпирическому міру: *объективное*, поскольку по отношенію къ чувственному міру идеи признаются дѣйствующими силами, формирующими чувственныя вещи по прообразу идей; и *субъективное*, поскольку чувственныя воспріятія по отношенію къ мышленію являются условіями, вызывающими его къ дѣятельности и побуждающими его подниматься отъ воспріятія къ соотвѣтствующему понятію. Оба эти отношенія, естественно, тѣсно связаны другъ съ другомъ: возбужденіе познавательной дѣятельности мышленія чувственными воспріятіями возможно только потому, что идеальные, соотвѣтствующіе понятіямъ объекты сами находятся въ чувственныхъ вещахъ. Познаніе въ понятіяхъ есть субъективный процессъ, идущій въ извѣстной степени въ обратномъ направленіи тому, которому слѣдуетъ объективный процессъ возникновенія вещей. Слѣдовательно, въ ученіи объ идеяхъ бытіе въ понятіяхъ и чувственное, эмпирическое бытіе не находятся непосредственно въ противоположности другъ по отношенію къ другу. Эмпирическое не есть болѣе *недѣйствительное*, оно само—дѣйствительность, имѣющая только *меньшую* сравнительно съ міромъ идей *цѣнность*. Мѣсто противоположности, такимъ образомъ, заступаетъ различіе въ цѣнности обоихъ міровъ, различіе, которое, вмѣстѣ съ тѣмъ, даетъ возможность чувственное воспріятіе признать за подготовительную ступень для познанія въ понятіяхъ, опытъ—за условіе для этого познанія.

5. Въ этомъ установленіи соотношенія сверхчувственнаго міра, міра въ понятіяхъ, съ чувственнымъ эмпирическимъ міромъ, благодаря чему только и становится возможнымъ объясненіе міра съ точки зрѣнія апріоризма, заключается основаніе того, что платоновскій апріоризмъ не освободился отъ эмпирическихъ элементовъ, входящихъ опять-таки въ него въ наивной формѣ. Послѣднее неизбѣжно потому, что у Платона не только всеобщимъ, но также и отдѣльнымъ и конкретнымъ понятіямъ соотвѣтствуютъ идеи, и, слѣдовательно, потому, что въ этомъ смыслѣ міръ идей является только отпечаткомъ эмпирическаго міра, обладающимъ лишь высшей цѣнностью сравнительно съ послѣднимъ. Въ гносеологическомъ обоснованіи ученія объ идеяхъ указанный возвратъ къ наивному эмпиризму особенно ясно обнаруживается въ двухъ предпосылкахъ: во-первыхъ, въ признаніи, что діалектическое мышленіе само по себѣ ни въ какомъ случаѣ не можетъ дойти до познанія, но что оно нуждается для этого въ побужденіяхъ, которыя доставляютъ ему чувственныя воспріятія; и, во-вторыхъ, въ допущеніи, что отно-

шеніе понятій, добытыхъ въ мышленіи, къ идеальнымъ объектамъ не является вполнѣ дѣйствіемъ самого мышленія, но также результатомъ *воспоминанія*, при которомъ душа сознаетъ свое прежнее непосредственное созерцаніе идей. Первоначальное образованіе идей, такимъ образомъ, здѣсь мыслится по аналогіи съ образованіемъ эмпирическихъ воспріятій, и поэтому оно происходитъ подъ условіемъ сохраненія и воспоминанія эмпирическихъ впечатлѣній. Діалектическое мышленіе является лишь процессомъ, устанавливающимъ связь между процессами воспріятія и воспоминанія, а не послѣднимъ истиннымъ источникомъ самихъ понятій.

6. Несмотря на свое реалистическое направленіе, *Аристотель* провелъ апріоризмъ гораздо послѣдовательнѣе Платона. Его полемика по отношенію къ платоновскому ученію объ идеяхъ направляется, главнымъ образомъ, противъ тѣхъ элементовъ, въ которыхъ оно больше всего приближается къ наивному эмпиризму: противъ гипостазированія идей въ самостоятельные объекты, мыслимые аналогично чувственнымъ вещамъ, и противъ ученія о воспоминаніи. Идеальное, по мнѣнію Аристотеля, отнюдь не образуетъ особаго міра, стоящаго рядомъ съ чувственнымъ, но оно вполнѣ имманентно послѣднему, какъ форма веществу. Поэтому не воспоминаніе о прежнемъ созерцаніи идей вызываетъ въ насъ понятія, но непосредственное воздѣйствіе самихъ объектовъ опыта, вслѣдствіе котораго формы объектовъ отпечатлѣваются въ чувственныхъ воспріятіяхъ и затѣмъ путемъ логическаго анализа послѣднихъ въ понятіяхъ. Такимъ способомъ безграничное множество платоновскихъ идей сводится къ небольшому числу формальныхъ принциповъ, особенность которыхъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ это ясно обнаруживается въ главномъ изъ этихъ принциповъ, принципѣ *цѣли*, составляетъ всеобщность; послѣдняя и сообщаетъ имъ характеръ апріорныхъ имманентныхъ духу понятій въ противоположность другимъ конкретнымъ понятіямъ, какъ-то: животное, человѣкъ, дерево и др. Такимъ образомъ, ученіе о познаніи Аристотеля, хотя оно и выше цѣнитъ опытный міръ, чѣмъ платоновское ученіе, все же вслѣдствіе указаннаго ограниченія принциповъ незначительнымъ количествомъ понятій, имѣющихъ самый широкій объемъ, гораздо строже проводитъ апріоризмъ, конечно, не будучи въ состояніи провести его вполнѣ строго. Препятствіемъ этому служило то обстоятельство, что Аристотель приписывалъ формальнымъ принципамъ вообще дѣйствительность лишь въ ихъ конкретныхъ формахъ, въ которыхъ они даются въ опытѣ. Исключеніями въ этомъ отношеніи у него являлись лишь лишенныя вещества формы, Богъ или перводвигатель и активный разумъ человѣка. Но и они также—члены въ рядахъ развитія, данныхъ въ чувственномъ опытѣ. Помимо того, Ари-

стотель совершенно не стремился доказать внутреннюю имманентную необходимость своихъ формальныхъ принциповъ, даже высшаго изъ нихъ, принципа цѣли (энтелехіи). Для него было достаточно того, что эти принципы повсюду оказываются примѣнимыми; поэтому они со строго раціоналистической точки зрѣнія случайны или, въ лучшемъ случаѣ, взяты путемъ обобщенія изъ опыта. Эта неспособность послѣдовательно провести раціоналистическій принципъ опять-таки находитъ свое объясненіе въ томъ, что Аристотелю, какъ и вообще всей античной философіи, не удалось побѣдить наивный эмпиризмъ.

7. Та же самая произвольность и недоказанность основныхъ принциповъ, которая присуща аристотелевской философіи, встрѣчается въ еще высшей степени въ позднѣйшихъ философскихъ системахъ, находившихся подъ вліяніемъ платоновскаго и аристотелевскаго апріоризма и въ извѣстномъ смыслѣ представляющихъ попытки его дальнѣйшаго развитія: въ системахъ *стоиковъ* и *неоплатониковъ*. Въ нихъ принципы, лежащіе въ основѣ объясненія міра явленій, пріобрѣтаютъ характеръ вполнѣ произвольныхъ конструкцій; они непосредственно въ большей мѣрѣ служатъ для метафизическихъ фантасетическихъ построеній, чѣмъ для научной метафизики. Съ этимъ стоитъ въ полномъ согласіи тотъ фактъ, что метафизика, построенная на такихъ произвольныхъ апріорныхъ допущеніяхъ, случайно, напр., у стоиковъ, соединяется съ эмпирической теоріею познанія, въ основѣ которой лежитъ воспріятіе.

Литература. Mullach, Fragm. philos. graec. I, p. 115: Parmenidis carmin. p. 315: Heracliti fragm. p. 279: Zenonis fragm. Plato, Тэететъ 187 ff. Филебъ 14 ff. Политія V, 476 ff. Aristoteles, Metaphysik, bes. I, 3 ff. VII, 10 ff. XI—XIV. Analyt. poster. I, 11—13.

§ 34. Онтологизмъ. 1. Не переступивъ въ области эмпирическаго направленія за границы наивнаго эмпиризма, античная философія и въ области раціоналистическаго направленія въ общемъ не вышла за соотвѣтствующую наивному эмпиризму ступень, за апріоризмъ, хотя, конечно, то философское твореніе, въ которомъ раціоналистическое направленіе находитъ свое первое полное выраженіе, діалектика Платона, уже заключаетъ въ себѣ зародыши къ дальнѣйшему развитію. Въ предпосылкѣ, что діалектическое мышленіе приводитъ къ понятіямъ, представляющимъ сущность вещей, уже содержится другая, что, наоборотъ, съ помощью понятій можно доказать бытіе, заключающееся въ нихъ. И на дѣлѣ платоновскій «Федонъ» рядомъ съ разнообразными аргументами въ пользу безсмертія души, сохранившими значеніе въ философіи, содержитъ также и чисто онтологическое доказательство. Такъ какъ душа, гласитъ это доказательство, есть принципъ *жизни*, то она по своей сущности ис-

ключаетъ изъ себя противоположное,—смерть. Однако, такое примѣненіе діалектическаго метода стоитъ въ системѣ настолько изолированно, что оно не могло оказать никакого вліянія ни на образованіе самого ученія объ идеяхъ, ни на его дальнѣйшее развитіе. Подняться на дальнѣйшую ступень раціонализма философію побудили *два* явленія въ области философской мысли, выступившія притомъ въ различное время: *теологическое* умозрѣніе схоластики XI-го вѣка и *математическія изслѣдованія* начала новаго времени. Схоластика болѣе ранняго времени сознательно замѣнила апріоризмъ древней философіи *онтологизмомъ*, господствующимъ въ догматическихъ системахъ болѣе новой философіи; въ теченіе же XVII столѣтія подъ вліяніемъ математическихъ изслѣдованій этотъ второй основной видъ раціоналистическаго направленія получилъ свою окончательную строгую форму.

2. Важное значеніе, которое философія первоначальнаго періода схоластики имѣла для дальнѣйшаго развитія раціонализма, значеніе, подготовленное изъ отцовъ церкви особенно *Августиномъ*, вполнѣ соотвѣтствовало той задачѣ, которая стояла передъ схоластической философіею. Проблема античной философіи состояла въ полномъ объясненіи міра; понятіе Бога находило мѣсто только въ связи съ этой задачей. Такимъ образомъ, здѣсь даже самыя всеобщія понятія никогда вполнѣ не могли быть отдѣлены отъ опытныхъ основъ, даваемыхъ въ чувственномъ мірѣ. Поэтому, гдѣ господствовала склонность разрѣшить міровую проблему, хотя бы и согласно требованіямъ разума, тамъ оставался единственный путь достиженія этой цѣли—путь апріоризма, содержащаго въ себѣ эмпирическіе элементы. Въ совершенно другомъ положеніи находилось съ самаго начала умозрѣніе христіанскаго средневѣковья. Ее сравнительно мало интересовали космологическія проблемы: болѣе всего ее привлекалъ къ себѣ сверхчувственный міръ. Поэтому, разъ возникла потребность понимать догматы вѣры, соотвѣтственно принципу «credo ut intelligam», какъ необходимыя разумныя истины, должно было, въ силу полной трансцендентности объектовъ вѣры, напрашиваться убѣжденіе, что при познаніи этого рода объектовъ разумъ долженъ вполнѣ основываться на самомъ себѣ: всякая попытка въ этой области подняться отъ міра опыта къ сверхчувственному міру, строго говоря, нанесла бы ущербъ чистотѣ и возвышенности послѣдняго. Яснымъ свидѣтельствомъ такого хода мысли можетъ служить тотъ путь, по которому открылъ свой методъ *Ансельмъ Кентерберійскій*, впервые установившій онтологическое доказательство бытія Бога. Первоначально онъ пытался, подобно Августину, изъ понятія *относительнаго блага* вывести необходимость допущенія *абсолютнаго блага*. Противъ такого способа доказательства позднѣе у него зарождается сомнѣніе изъ тѣхъ соображеній, что въ этомъ случаѣ

абсолютное становится въ зависимость отъ относительнаго, познаніе Бога отъ познанія конечныхъ вещей, и онъ пытается его замѣнить другимъ: онъ пытается доказать *существованіе абсолютнаго изъ его собственной абсолютной природы.* Сообразно этому его онтологическое доказательство бытія Бога непосредственно исходитъ изъ опредѣленія Бога какъ «высочайшаго существа». Даже атеистъ, по мнѣнію Ансельма, долженъ признать, что такое абсолютно высочайшее существо не только возможно, но необходимо мыслимо. Однако, эта мысль объ абсолютно высочайшемъ существѣ не есть просто мысль, ей должна соотвѣтствовать внѣшняя дѣйствительность. Если бы абсолютно высочайшее существовало лишь въ мысли, то въ дѣйствительности можно было бы мыслить нѣчто высшее, чѣмъ оно, потому что присоединеніе понятія дѣйствительности къ мысли о высочайшемъ существѣ дало бы въ результатѣ идею о существѣ болѣе высшемъ, чѣмъ существующее только въ мысли. Такимъ образомъ, мыслимое абсолютно высочайшее существо должно существовать также и въ дѣйствительности: голая мысль не можетъ быть абсолютно высочайшимъ существомъ. Въ позднѣйшихъ формулировкахъ это доказательство обыкновенно сокращается: непосредственно считаютъ существованіе за необходимый аттрибутъ всесовершеннѣйшаго существа, несуществованіе — за объективный признакъ несовершенства. Благодаря этому сокращенію, утрачивается то тѣсное отношеніе, въ которомъ онтологизмъ стоитъ къ предшествующему апріоризму по формѣ своего доказательства: при прежнемъ доказательствѣ исходили изъ *мыслимости* понятія, какъ даннаго, и признавали дѣйствительность, соотвѣтствующую мыслимому понятію, за необходимый коррелятъ понятія. Однако, въ этомъ прежнемъ способѣ доказательства обнаруживается ясно не только связь, но также и существенное различіе онтологизма отъ апріоризма. Въ то время какъ апріоризмъ приписываетъ внѣшнюю дѣйствительность прямо всѣмъ идеямъ, находящимся въ мышленіи, такъ, напр., въ платоновскомъ ученіи объ идеяхъ каждому понятію объективно соотвѣтствуетъ идея, онтологизмъ устанавливаетъ опредѣленные критеріи, по которымъ и узнается, присуща ли какому-либо понятію соотвѣтствующая ему дѣйствительность. Такъ какъ эти критеріи должны заключаться единственно лишь въ мышленіи понятій, то, очевидно, они сводятся къ требованію, чтобы какъ само понятіе, такъ и дѣйствительное, соотвѣтствующее ему, *мыслились какъ необходимыя.* Это требованіе, само собою понятно, могло и должно было первоначально возникнуть относительно объектовъ вѣры вслѣдствіе ихъ трансцендентной природы: они могли быть найдены не въ опытѣ, но только въ мышленіи, и поэтому могли быть обоснованы только мышленіемъ.

3. Отъ исключительно теологическаго направленія умозрѣнія

этого первоначальнаго періода схоластики зависѣлъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и недостатокъ, присущій онтологическому направленію этого времени. Послѣднее нигдѣ не вылилось въ стройную систему знанія, напротивъ, оно выступало въ рядѣ отдѣльныхъ, изолированныхъ другъ отъ друга положеній, которыя по существу не были свободны отъ эмпирическихъ элементовъ и болѣе только съ виду, чѣмъ на дѣлѣ, обладали необходимымъ для мышленія характеромъ. Сказанное примѣнимо, напримѣръ, къ онтологическимъ доказательствамъ Ансельма догматовъ троичности и искупленія. Въ такомъ насильственномъ примѣненіи онтологическаго метода, вмѣстѣ съ тѣмъ, замѣчалось одно изъ основаній, почему позднѣйшая схоластика опять оставила онтологизмъ и возвратилась вновь къ полу-апріористическому, полу-эмпирическому направленію; съ другой стороны, къ этому же побуждала аристотелевская философія, занявшая въ это время руководящее положеніе.

4. Возрожденіе и дальнѣйшее развитіе онтологическаго направленія относится къ началу новой философіи. Въ связи съ вліяніемъ, которое оказала *математическое умозрѣніе* на развитіе новой философіи, онтологическое направленіе пріобрѣтаетъ своеобразный характеръ. Въ философіи *Декарта* этотъ характеръ еще оттѣсняется на задній планъ другими элементами его системы, родственными древнему христіанскому умозрѣнію. Выдвигая вмѣстѣ съ Августиномъ на первый планъ самодостовѣрность мыслящаго «я», Декартъ въ своемъ онтологическомъ доказательствѣ бытія Бога, естественно, долженъ былъ слѣдовать психологическому способу изслѣдованія, который состоялъ въ провозглашеніи самосознанія мыслящаго субъекта за исходный пунктъ для всякаго другого апріорнаго познанія, присущаго нашему духу. *Логическое* доказательство Ансельма превращается у него въ *психологическое*: при доказательствѣ бытія Бога Декартъ обращаетъ вниманіе не на то, что дѣйствительность является положительнымъ опредѣленіемъ, необходимо присоединяющимся къ понятію абсолютнаго, но на то, что субъективное понятіе объ абсолютномъ въ нашемъ сознаніи отнюдь нельзя признать за продуктъ просто индивидуальнаго самосознанія, и что оно, слѣдовательно, указываетъ на непосредственное дѣйствіе Бога на нашу душу. Вслѣдствіе такого характера декартовское онтологическое доказательство бытія Бога приближается къ платоновскому воззрѣнію о существованіи идей въ чувственныхъ вещахъ и къ его ученію о воспоминаніи, подобно тому какъ вообще ученіе Декарта о прирожденныхъ идеяхъ представляетъ собою возвращеніе къ платоновскому апріоризму. Однако, ограничивая область понятій, съ самаго начала присущихъ человѣку и формированныхъ по сверхчувственнымъ первообразамъ, самосознаніемъ, математическими аксіомами, и идею Бога, Декартъ уже не соединяетъ *воедино*, подобно платонов-

скому ученію объ идеяхъ, стремящемуся охватить все мыслимое, апріорное и эмпирическое познаніе, но раздѣляетъ все царство познаваемаго на двѣ части, изъ которыхъ одна, имѣя источникъ въ прирожденныхъ идеяхъ, не нуждается вообще ни въ какомъ содѣйствіи со стороны опыта, между тѣмъ какъ вторая исключительно представляетъ опытное познаніе. Поэтому, хотя у Декарта подъ вліяніемъ онтологическаго направленія раціональное познаніе въ его собственной области освобождается отъ эмпирическихъ примѣсей, находившихъ мѣсто въ древнемъ апріоризмѣ, однако, для него, вслѣдствіе того, что онъ чувствуетъ себя вынужденнымъ идти навстрѣчу притязаніямъ положительныхъ наукъ, опытъ имѣетъ значеніе хотя и малоцѣннаго, но все же вполнѣ самостоятельнаго источника познанія. Такимъ образомъ, эта первая попытка примѣнить онтологизмъ и къ свѣтскимъ философскимъ проблемамъ, рядомъ съ возвратомъ на прежнюю ступень апріоризма, неизбѣжно ведетъ за собою важныя уступки эмпиризму.

5. Напротивъ того, это перенесеніе онтологизма въ новую область способствовало въ другомъ отношеніи его значительному прогрессу, благодаря которому это направленіе вообще и пріобрѣтаетъ свое философское значеніе. Такъ какъ математическія истины обладаютъ достовѣрностью совершенно особаго рода—ихъ геометрическая наглядность дается въ непосредственномъ созерцаніи,—то *математическая очевидность* становится образцомъ внутренней необходимости для мышленія, требуемой онтологическимъ направленіемъ. Такимъ образомъ, образуется новое понятіе, понятіе *интуитивнаго познанія*, которое въ теологическомъ онтологизмѣ еще не въ достаточной мѣрѣ было отграничено отъ понятія доказательнаго познанія. Въ онтологическомъ доказательствѣ понятія Бога и въ другихъ догматическихъ доказательствахъ, построенныхъ соотвѣтственно ему, доказанныя положенія являются слѣдствіемъ логической демонстраціи, посылки которой, будучи лишь простыми словесными опредѣленіями, напр., опредѣленіями абсолютно высочайшаго существа, сами по себѣ не обладаютъ достовѣрностью, а получаютъ ее опять-таки посредствомъ логическаго доказательства. Напротивъ того, математическія аксіомы прямо бьютъ въ глаза своею полною очевидностью, хотя ихъ и нельзя, собственно говоря, доказать. Поэтому-то Декартъ, имѣя передъ глазами эту самодостовѣрность математическихъ аксіомъ, и утверждалъ, что, въ концѣ концовъ, всякое истинное познаніе должно покоиться на принципахъ, которые, съ своей стороны, уже не могутъ доказываться, но *сами по себѣ вполнѣ ясны* и *очевидны*. Такимъ образомъ, возникло общее понятіе *интуитивнаго* познанія, специфически отличающагося отъ *демонстративнаго* и предполагаемаго уже этимъ послѣднимъ. Главные

случаи такого интуитивнаго познанія Декартъ помимо математическихъ аксіомъ видѣлъ въ положеніи «cogito ergo sum», а также въ существованіи Бога. Это послѣднее, вмѣстѣ съ тѣмъ, и заставило его преобразовать онтологическое доказательство бытія Бога въ психологическое; только благодаря этому идея Бога изъ результата, добытаго путемъ заключенія, превращается въ *непосредственное внутреннее созерцаніе*. Самодостовѣрность мышленія, математическія аксіомы, и идея Бога теперь становятся одинаково интуитивными истинами, т.-е. истинами, не доказуемыми въ строгомъ смыслѣ слова, но само собою очевидными.

6. Такимъ образомъ, благодаря вліянію математики на теологическій онтологизмъ христіанскаго умозрѣнія образовался новый чрезвычайно важный для онтологическаго направленія видъ понятія, въ которомъ совершеннѣе всего выразился характеръ онтологизма, *понятія, предметъ котораго достовѣренъ благодаря самому понятію*. Поэтому достаточно только ясно опредѣлить это понятіе, чтобы непосредственно понять предметъ, какъ необходимый. Такое понятіе само по себѣ можетъ быть содержаніемъ *интуитивнаго*, но отнюдь не демонстративнаго познанія. Отъ содержанія послѣдняго, только посредственнаго, оно отличается своею непосредственною *очевидностью*; въ этомъ послѣднемъ и находится основаніе того, что оно само не можетъ быть ни изъ чего выведено, напротивъ, изъ него самого путемъ доказательства могутъ быть выведены дальнѣйшія положенія, что въ дѣйствительности и находитъ мѣсто при математическихъ аксіомахъ, типичныхъ образцахъ интуитивнаго познанія. Вліяніе математики на онтологическое направленіе сказалось также въ томъ, что съ этого времени до тѣхъ поръ, пока данная форма раціонализма оставалась господствующимъ направленіемъ, употреблялся въ философіи и наукахъ, находящихся подъ ея вліяніемъ, преимущественно, эвклидовскій методъ доказательства. Истины, узнанныя интуитивно, предполагались въ качествѣ опредѣленій и аксіомъ и затѣмъ изъ нихъ путемъ логическихъ заключеній выводились дальнѣйшія положенія.

7. Однако, разнообразіе первоначальныхъ понятій, предположенныхъ Декартомъ, обосновавшимъ указанное важное понятіе интуитивнаго познанія, разнообразіе, не позволяющее пользоваться единственнымъ демонстративнымъ методомъ и поэтому способствующее привлеченію въ систему эмпирическихъ элементовъ, воспрепятствовало Декарту послѣдовательно провести онтологическое направленіе. Оставляя изъ трехъ декартовскихъ интуитивныхъ идей только одну — идею Бога, расширенную, соотвѣтственно этому ея всеобъемлющему примѣненію, до идеи *субстанціи*, и включая, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ субстанцію объекты математическаго познанія, протяженныя вещи и самопознаніе

мыслящихъ существъ, интеллектъ въ его индивидуальныхъ формахъ, *Спиноза* уже могъ на основахъ, установленныхъ Декартомъ, вполнѣ строго провести онтологическое направленіе. Понятіе субстанціи онъ опредѣляетъ какъ понятіе, само по себѣ интуитивно достовѣрное: «Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur». Изъ этого опредѣленія само собою вытекаетъ, что понятіе субстанціи не можетъ быть выведено ни изъ какого другого понятія, и что поэтому субстанція сама не можетъ мыслиться зависимою ни отъ чего другого. Такимъ образомъ, изъ опредѣленія субстанціи вытекаетъ не только интуитивная достовѣрность субстанціи, но также и то, что субстанція—*единственный* предметъ интуитивнаго познанія и поэтому единственный предметъ познанія въ строгомъ смыслѣ, такъ какъ нѣтъ иного раціональнаго познанія кромѣ познанія интуитивно достовѣрнаго содержанія и выведеннаго изъ него путемъ логическихъ заключеній. Такимъ образомъ, субстанція—не только понятіе, покоящееся на самомъ себѣ и необходимо въ себѣ заключающее свой предметъ, но оно—*единственное* понятіе, содержащее въ себѣ все, что прежде являлось самостоятельнымъ предметомъ интуитивной достовѣрности. Понятіе субстанціи равнозначно съ понятіемъ Бога и съ понятіемъ природы; природа представляетъ собою совмѣстно протяженную и мыслящую вещь, «res extensa и res cogitans». Такъ какъ въ этомъ случаѣ понятіе интуитивно достовѣрнаго совпадаетъ съ понятіемъ безусловнаго, то, естественно, основное онтологическое понятіе приводитъ къ понятію абсолютно безконечнаго, которое, исключая изъ себя всякое ограниченіе, можетъ быть понято только изъ самого себя и существовать только чрезъ самого себя. «Causa sui» представляетъ собою сокращенное выраженіе, обнимающее въ себѣ всѣ указанныя опредѣленія, имманентныя субстанціи; въ немъ, съ одной стороны, указывается на абсолютную самостоятельность безконечной субстанціи, съ другой стороны, на необходимость, присущую мышленію и бытію субстанціи и сообщаемую ею всему тому, что отъ нея зависитъ, слѣдовательно, каждой отдѣльной вещи. Строгій детерминизмъ, господствующій въ системѣ Спинозы, детерминизмъ, благодаря которому на ряду съ субстанціею каждый аттрибутъ и каждый модусъ подчиняется неизбѣжной необходимости, также непосредственно вытекаетъ изъ того, что какъ понятіе, такъ и его объектъ должны мыслиться необходимыми.

8. Такимъ образомъ, система Спинозы представляетъ собою строгое проведеніе онтологизма. Вслѣдствіе *единства* субстанціи не только въ совершенствѣ выполняется требованіе необходимости бытія и мышленія самого основного онтологическаго понятія, но вслѣдствіе всеохватывающей природы этого понятія оно выполняется также и

по отношенію ко всему единичному: онтологическое обоснованіе не ограничивается уже извѣстной суммою опредѣленныхъ истинъ, но оно исключаетъ, строго говоря, всякій иной способъ познанія, подобно тому, какъ единая causa исключаетъ всякія другія самостоятельныя причины. Однако, въ этомъ-то и лежитъ неустранимый недостатокъ системы Спинозы. Такъ какъ все единичное сводится къ субстанціи, ея аттрибутамъ и модусамъ, то познаніемъ этого *единаго* понятія и абстрактныхъ признаковъ, принадлежащихъ ему, исчерпывается все возможное для Спинозы познаніе. Для него, слѣдовательно, невозможно изъ области трансцендентной идеи перейти къ эмпирической дѣйствительности. Какъ невозможно, строго говоря, объясненіе природы на основахъ этого ученія о субстанціи, такъ же вполнѣ невозможенъ анализъ познавательныхъ функцій. Каждый отдѣльный актъ познанія, пока онъ продолжаетъ пребывать въ области конечнаго, является обманчивымъ призракомъ, пропадающимъ въ то мгновеніе, когда единичное начинаетъ разсматриваться въ своей обусловленности чрезъ безусловное, подъ точкою зрѣнія вѣчности «sub specie aeternitatis»,—разсмотрѣніе, при которомъ опять-таки не можетъ быть никакого, собственно говоря, познанія единичнаго, такъ какъ при немъ конечное вполнѣ пропадаетъ въ безконечномъ. Такимъ образомъ, неизбѣжно приходится ввести ради этого единичнаго понятіе *несовершеннаго неадэкватнаго познанія*: познанія, которое, строго говоря, не есть познаніе, и которое является необходимымъ результатомъ ограниченности человѣческой природы. Слѣдовательно, царство познанія распадается на *двѣ* области: на область истиннаго познанія, которое, строго говоря, имѣетъ содержаніемъ только *одно* абстрактное понятіе субстанціи и ничего другого, и на область просто призрачнаго неадэкватнаго познанія, которое, имѣя своимъ содержаніемъ все богатство опыта, именно вслѣдствіе этого находится совершенно внѣ царства собственнаго познанія.

9. Если Спиноза въ своемъ строгомъ проведеніи онтологизма пришелъ къ полному разрыву съ опытнымъ познаніемъ, хотя, конечно, не могъ не допустить существованія его въ обычной формѣ, господствующей въ практической жизни, непосредственно на ряду съ чистымъ познаніемъ въ понятіяхъ, то Лейбницъ въ этомъ отношеніи опять-таки сталъ на точку зрѣнія, примиряющую притязанія чистаго мышленія и требованія опыта. Онъ также сторонникъ онтологизма. Однако, послѣдній у него умѣряется и приводится въ болѣе тѣсную связь съ опытомъ благодаря *двумъ* моментамъ: во-первыхъ, благодаря исходному пункту его системы, представляющему собою не что иное, какъ содержаніе опыта въ его совокупности, и, во-вторыхъ, благодаря основному понятію его системы. Съ одной стороны, Лейбницъ предполагаетъ даннымъ міръ явленій въ его многообразіи и ему противо-

ставляетъ *простое*, какъ необходимо требуемое сложнымъ. Такимъ образомъ, онъ приходитъ къ своему понятію *абсолютно-простой субстанціи*. Это понятіе также выводится онтологически: на основаніи того, что оно мыслится какъ необходимое, доказывается существованіе объектовъ, соотвѣтствующихъ ему, простыхъ субстанцій или монадъ. Однако, у Лейбница необходимость мыслимости указаннаго понятія сама доказывается существованіемъ сложнаго, и, такъ какъ послѣднее дано лишь эмпирически, то въ этомъ случаѣ онтологическое доказательство исходитъ не изъ очевидности самого понятія; напротивъ, оно выводитъ очевидность этого понятія на основаніи понятія, фактически даннаго въ опытѣ. Поэтому указанное выше основное понятіе системы Лейбница не само по себѣ *достовѣрно*, не *непосредственно интуитивно достовѣрно*, но пріобрѣтаетъ достовѣрность черезъ доказательство, притомъ доказательство, исходящее изъ опыта. Такимъ образомъ, Лейбницъ возвращается къ древне-схоластическому несовершенному, демонстративному употребленію онтологическаго метода, употребленію, при которомъ приходилось часто прибѣгать къ помощи эмпирическихъ предпосылокъ. Сюда непосредственно присоединяется другой пунктъ, по которому онтологизмъ Лейбница соприкасается съ эмпиризмомъ. Опредѣляя субстанцію какъ абсолютно простую сущность и устанавливая для пониманія многообразія міра явленій безграничное множество простыхъ субстанцій, Лейбницъ долженъ былъ поставить ихъ въ опредѣленное отношеніе другъ къ другу. Основу для этого у него, какъ и у Декарта и Спинозы, даетъ *математика*, и въ этомъ смыслѣ его система вполнѣ проникнута духомъ новѣйшаго онтологизма, пользующагося математическими принципами. Однако, принципъ *непрерывности*, почерпнутый Лейбницемъ изъ открытаго имъ метода безконечно-малыхъ, не даетъ, въ противоположность принципу интуитивной достовѣрности у Декарта и Спинозы, внутренней необходимости, которая, будучи перенесена на субстанцію, становится абсолютно принудительною. Наоборотъ, какъ и при изслѣдованіяхъ непрерывностей въ дифференціальномъ исчисленіи, примѣненіе этого математическаго принципа къ философскому понятію субстанціи ведетъ къ принципу *цѣлесообразности*. Такимъ образомъ, у Лейбница господствующимъ понятіемъ является не *абсолютная причина* съ ея внутреннею необходимостью, исключающею всякое цѣлевое разсмотрѣніе, но *цѣль* съ ея характеромъ внутренней свободы, присущимъ ей вслѣдствіе неопредѣленнаго отношенія между средствомъ и результатомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этомъ принципѣ, дающемъ широкій просторъ фантастическимъ конструкціямъ, Лейбницъ возвращается къ апріоризму Аристотеля. Отсюда возникаетъ преимущество лейбницевой системы съ эстетической и интеллектуальной стороны,—преимущество, проявившееся въ устано-

вленіи идеи развитія и міровой гармоніи и въ приспособленіи къ естественно-научному и психологическому опыту. Однако, съ этими преимуществами соединяется нестрогое, представляющее произволу большой просторъ, проведеніе онтологическаго метода.

Достойно вниманія, что, несмотря на этотъ по исходному пункту и цѣли опытный характеръ лейбницевской системы, ей также не удалось, вслѣдствіе все еще господствующаго въ ней онтологизма, достигнуть дѣйствительнаго примиренія міра понятій, добытаго умозрительнымъ путемъ, съ опытнымъ міромъ. Всякое эмпирическое познаніе, по мнѣнію Лейбница,—«смутное представленіе». Хотя въ этомъ выраженіи вслѣдствіе его положительнаго характера, въ противоположность лишь отрицательному, данному Спинозою, опредѣленію эмпирическаго познанія, какъ «несовершеннаго», и видна склонность признать за опытомъ, по крайней мѣрѣ, относительное право, все же и здѣсь опытъ принципіально признается менѣе цѣннымъ способомъ познанія по сравненію съ раціональнымъ. Между опытнымъ и достовѣрнымъ a priori раціональнымъ познаніемъ лежитъ пропасть, которая не уничтожается признаніемъ, что эмпирически данный міръ явленій обусловливается метафизическою сущностью вещей. Ибо здѣсь совершенно не указываются отношенія между міромъ явленій и бытіемъ; даже чрезъ установленіе специфически различныхъ законовъ для обѣихъ областей, логическихъ аксіомъ тожества и противорѣчія—для раціональной, принципа «достаточнаго основанія»—для эмпирической, такія отношенія просто признаются невозможными.

10. Въ послѣдующемъ раціонализмѣ XVIII вѣка господствуетъ онтологическое направленіе въ обѣихъ своихъ формахъ, въ которыя оно вылилось въ двухъ только-что нами разсмотрѣнныхъ системахъ новаго времени: въ *причинной* и въ *телеологической* формахъ. При этомъ, однако, въ общемъ преобладаетъ телеологическое направленіе не только въ философіи, но и въ отдѣльныхъ наукахъ, преимущественно въ естествознаніи. Даже механика предпочитаетъ телеологическую формулировку своихъ общихъ принциповъ, а въ органическихъ естественныхъ наукахъ цѣлевое объясненіе въ большинствѣ случаевъ считается единственно возможнымъ. При этомъ вполнѣ утрачивается ясное различіе причиннаго и телеологическаго пониманій: оба, особенно въ точныхъ наукахъ, вполнѣ совпадаютъ другъ съ другомъ и считаются совершенно равноцѣнными. Въ философіи этого времени, преимущественно въ вольфовой, и въ отдѣльныхъ наукахъ, находящихся подъ ея вліяніемъ, сверхъ того, подъ дѣйствіемъ трезваго, разсудочнаго житейскаго направленія понятіе цѣли измѣняется въ понятіе *полезности*, притомъ полезности по отношенію къ *человѣку*, какъ центральной цѣли. Такимъ образомъ, возникаетъ антропопатиче-

ская телеологія, которая, еще удерживая внѣшнія основы онтологизма, въ прочемъ считаетъ факты опыта за прочно установленныя основы, изъ которыхъ она и исходитъ при цѣлевомъ объясненіи. Только для идей, недоступныхъ опыту, какъ-то Богъ и безсмертіе, призывается на помощь схоластическій онтологическій методъ доказательства. Поэтому здѣсь пропадаетъ тотъ разладъ между мышленіемъ и опытомъ, который выступилъ въ предшествующихъ системахъ онтологизма; послѣдній здѣсь выливается въ безпринципную догматическую систему, которая безъ сопротивленія должна была пасть подъ критикою, направившейся на ея основныя предпосылки. И на дѣлѣ этотъ послѣдній отпрыскъ онтологизма палъ подъ ударами кантовскаго *критицизма*. Раціонализмъ вмѣстѣ съ этимъ не сошелъ еще со сцены. Онъ на основахъ критической философіи выступилъ въ своей *третьей* формѣ: въ *панлогизмѣ*.

Литература. Платонъ, Федонъ, 105, 106. (Онтологическое доказательство безсмертія). Anselmus, Monologium (релятивистическое доказательство бытія Бога). Proslogium (онтологическое доказательство). Opuscula philosophica et theologica ed Haas. 1863. Cur Deus Homo, ed. Fritsche[2]. 1868. Декартъ. Метафизическія размышленія, переводъ Невѣжиной. Спб. 1901. Principia philosophiae, pars I. 1644. Спиноза. Этика, часть I и II. 1677. Переводъ подъ редакціею проф. В. И. Модестова, 1894. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain. 1704 изданные впервые въ 1765 году Распе. La monadologie. 1714. Chr. Wolff, Vern. Gedanken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 1719. Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. 1723. (Эти нѣмецкія сочиненія содержатъ все существенное, развитое только болѣе подробно въ латинскихъ сочиненіяхъ Волфа въ Philosophia prima, Cosmologia, Theologia naturalis и т. д.). Въ качествѣ примѣровъ догматическаго эклектизма эпохи просвѣщенія могутъ служить: Mendelssohn, Morgenstunden. 1785. Phädon (представляетъ интересъ какъ обработка платоновскаго Діалога) 1767; примѣровъ онтологизма въ точныхъ наукахъ: Euler, Mechanica. 1736.

§ 35. Панлогизмъ. 1. Критическая философія Канта пыталась примирить эмпиризмъ и раціонализмъ, указывая каждому изъ нихъ свое мѣсто: внѣшнему опыту мы обязаны матеріаломъ, даннымъ въ ощущеніи; нашей способности познанія—чувственными формами пространства и времени, служащими для распредѣленія въ порядкѣ этого матеріала, и общими понятіями (ср. выше стр. 166 и ниже § 37). Однако, эти формы созерцанія и категоріи не были Кантомъ выведены изъ единаго принципа; матеріалъ ощущенія являлся для него вполнѣ случайнымъ, но, тѣмъ не менѣе, необходимымъ содержаніемъ всякаго познанія. Къ тому же кантовская критика установила рѣзкую границу между теоретическимъ и практическимъ разумомъ, между познаніемъ и волею, поставила ихъ въ полную противоположность другъ къ другу, разсматривая, вмѣстѣ съ тѣмъ, волю, какъ непознаваемую

никакими формами познанія, слѣдовательно, какъ мистическую силу. Благодаря этому, въ міръ познанія, которому подчинены также воля и дѣйствованіе человѣка, вносится неустранимый разладъ. Въ противовѣсъ этимъ полнымъ противорѣчія результатамъ кантовой критики у послѣдователей Канта вновь возрождается раціоналистическая тенденція. Возникаетъ попытка пополнить и исправить Канта, выведя всѣ принципы познанія изъ единаго логическаго принципа. Въ этомъ смыслѣ въ своемъ «Наукословіи» *Фихте* предпринялъ перестройку критической философіи на основаніи постулата, что все содержаніе теоретическаго и практическаго разума необходимо вывести изъ единаго непрерывнаго ряда законченныхъ дѣйствій разума. Въ качествѣ исходнаго пункта здѣсь устанавливается единый безусловный и необходимый основной законъ; принципъ же развитія мысли сводится единственно къ общимъ логическимъ законамъ тожества, противорѣчія и основанія. Упомянутымъ исходнымъ пунктомъ для Фихте служитъ картезіанское положеніе «cogito ergo sum», которое онъ, устраняя неправильно приданную ему форму заключенія, выражаетъ въ формѣ перваго изъ логическихъ законовъ, закона тожества. Подобно тому какъ законъ «я=я» является первою предпосылкою всякаго мышленія, такъ и примѣненіе закона противорѣчія къ мыслящему «я», слѣдовательно, различеніе «я», отъ «не-я», должно быть актомъ, имманентнымъ самому мышленію. Послѣ того какъ къ этимъ двумъ законамъ присоединяется третій, также имманентный мышленію законъ основанія, возникаетъ необходимость поставить «я» и «не-я» въ отношеніе другъ къ другу. Очевидно, возможно вообще двоякое отношеніе: или «не-я» опредѣляетъ «я», или, наоборотъ, «я» опредѣляетъ «не-я». Въ первомъ случаѣ «я» является страдающимъ, *познающимъ*; во второмъ—дѣйствующимъ, *хотящимъ*. Отсюда Фихте выводитъ, что дѣятельность теоретическаго и практическаго разума подчинена одной и той же логической закономѣрности, имманентной самосознанію. Однако, такъ какъ «я» представляетъ собою то первоначальное, изъ котораго только черезъ противоположеніе возникаетъ «не-я», то, слѣдовательно, движеніе мысли должно возвратиться къ «я»: «я» противополагаетъ себя «не-я», обладающему разнообразными мыслимыми опредѣленіями, съ цѣлью, въ концѣ концовъ, возвратиться къ себѣ, какъ къ послѣднему основанію всего движенія. Поэтому задача философіи—пройти путь, который описываетъ мышленіе въ этомъ круговомъ движеніи. На этомъ пути должны быть необходимо выведены всѣ апріорные основные законы сначала познанія, потомъ воли. Методъ для нахожденія этого пути можетъ быть лишь такимъ, который уже имѣлъ мѣсто въ развитіи трехъ общихъ логическихъ аксіомъ. Подобно тому какъ законъ тожества чрезъ логическую функцію противоположенія приводитъ къ

закону противорѣчія, а потомъ оба вмѣстѣ чрезъ имманентную же мышленію функцію связи и отношенія—къ закону основанія; точно также всякій тезисъ, установленный въ дальнѣйшемъ развитіи мышленія, необходимо ведетъ къ своему антитезу, а въ связи съ этимъ къ синтезу. Такъ какъ синтезъ можетъ разсматриваться какъ вновь установленный тезисъ, то въ немъ повторится тотъ же самый процессъ, и такъ до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, движеніе, предначертанное движеніемъ обоихъ членовъ перваго синтеза, чрезъ разнообразныя опредѣленія «не-я» опять не возвратится къ «я», какъ къ первоначально опредѣляющему.

2. Если онтологическій методъ направлялся на то, чтобы найти понятіе, которое *основывалось бы на самомъ себѣ*, то панлогическій желалъ открыть *саморазвивающееся понятіе*, которое не только было бы интуитивно достовѣрно и поэтому не нуждалось бы ни въ какомъ доказательствѣ, но которое также производило бы другія понятія по имманентной ему необходимости развитія. Представляя собою дальнѣйшее развитіе онтологизма, панлогизмъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, соединяетъ въ себѣ основныя мысли платоновской діалектики съ онтологизмомъ. Платоновская діалектика уже признавала саморазвитіе мысли. Особенно Платонъ указывалъ на то, что мышленіе чрезъ присущую ему силу отрицанія способно изъ данныхъ понятій производить новыя. Къ этому панлогизмъ прибавляетъ лишь дальнѣйшее опредѣленіе, именно, что синтезъ такого вновь полученнаго понятія съ первоначальнымъ даетъ *третье* понятіе, съ которымъ можетъ, въ свою очередь, повториться подобный же процессъ. Изъ онтологизма же панлогизмъ заимствуетъ постулатъ, что первоначальное понятіе должно непосредственно черезъ самого себя быть достовѣрнымъ.

Такимъ образомъ, получается сама собою предпосылка *саморазвитія* понятій: при помощи ея панлогизмъ расчитываетъ уничтожить ту пропасть, которая возникла при проведеніи онтологическаго принципа между необходимо мыслимымъ и эмпирической дѣйствительностью. Пытаясь доказать, что эмпирическія понятія сами являются необходимыми продуктами развитія первоначальныхъ необходимыхъ понятій, панлогизмъ перебрасываетъ мостъ черезъ эту пропасть.

Философія Фихте, конечно, отнюдь не проводитъ *панлогизма* вполнѣ строго. Въ двойномъ отношеніи въ ней допущена непослѣдовательность. Во-первыхъ, индивидуальное самосознаніе, будучи, правда, необходимою предпосылкою всякаго развитія мысли, однако, можетъ служить лишь частнымъ исходнымъ пунктомъ. Поэтому оно, съ своей стороны, нуждается въ общей основѣ, которая, разъ она должна служить основаніемъ не просто субъективнаго образованія понятій, но объективной закономѣрности, должна быть *сознаніемъ вообще*, и, слѣ-

довательно, такъ какъ такое общее сознаніе содержитъ субъектъ и объектъ въ полномъ единствѣ, *бытіемъ вообще* или *чистымъ бытіемъ*. Во-вторыхъ, три логическія аксіомы тожества, противорѣчія и основанія, хотя и вполнѣ очевидны, не должны, разъ саморазвитіе мысли исходитъ изъ единаго основного понятія, устанавливаться какъ независимо существующія другъ отъ друга, но онѣ сами должны возникать въ указанномъ имманентномъ саморазвитіи понятія. Такимъ образомъ, слѣдуетъ показать, что каждое понятіе само по себѣ заключаетъ въ себѣ свое противоположное, а также, поэтому, свое единство съ нимъ, и что, слѣдовательно, тезисъ, антитезъ и синтезъ, хотя они и могутъ въ нашемъ мышленіи выступать обособленно, сами по себѣ уже первоначально имманенты понятію. Такъ какъ, далѣе, это имѣетъ силу для всего процесса развитія понятій, то саморазвитіе мышленія должно быть ничѣмъ инымъ, какъ раскрытіемъ единаго бытія. Изъ этой предпосылки необходимо слѣдуетъ постулатъ *единства мышленія и бытія*: только въ субъективномъ мышленіи, представляющемъ собою послѣдовательную реконструкцію бытія, эти оба члена, мышленіе и бытіе, отдѣляются другъ отъ друга; въ дѣйствительности же они вполнѣ тожественны.

3. Этотъ постулатъ «единства мышленія и бытія» прежде всего выдвинулъ *Шеллингъ* въ своей «Системѣ тожества», завершившей его разнообразныя конструкціи натурфилософіи. Однако, у него діалектическій методъ вырождается въ произвольную игру аналогіями, вслѣдствіе чего его система тожества, подобно предшествующимъ его изложеніямъ натурфилософіи, пріобрѣтаетъ характеръ фантастической поэтической постройки, оказавшей лишь мимолетное дѣйствіе на свое время. Гегель, опираясь на принципы философіи тожества, впервые пытался провести панлогизмъ при помощи строгаго метода. Самосознаніе, игравшее у Фихте роль основного принципа, онъ замѣняетъ *бытіемъ*. Это былъ такой же шагъ впередъ внутри панлогизма, какой внутри онтологизма сдѣлалъ Спиноза по отношенію къ Декарту, признавъ само по себѣ очевиднымъ не положеніе «cogito ergo sum», а понятіе *субстанціи*. Имѣя основу въ общемъ понятіи бытія, саморазвитіе мысли въ состояніи далеко расширить свою область, оно находитъ примѣненіе уже не только по отношенію къ всеобщимъ основнымъ законамъ познанія и воли, но также и по отношенію ко всему царству движущагося въ понятіяхъ мышленія, отъ самыхъ абстрактныхъ до самыхъ конкретныхъ формъ понятія. Съ этой точки зрѣнія существуетъ только *единая* философія, которая состоитъ въ систематическомъ саморазвитіи мышленія отъ бытія и вновь къ бытію. Логика, натурфилософія, философія права, эстетика и т. п.—лишь случайныя вырѣзки изъ этого въ себѣ замкнутаго кольца, выдѣляемыя только ради

практическихъ соображеній. Гегель усовершенствовалъ и методъ саморазвитія понятія, пытаясь открыть сначала въ понятіи бытія «coincidentia oppositorum», а потомъ перенести его и на всѣ другія ступени развитія понятія. *Чистое бытіе*—совершенно пустое понятіе и, какъ таковое, вмѣстѣ съ тѣмъ, тожественно со своею противоположностью, *ничто*. Но бытіе и не-бытіе, будучи и тожественными, и противоположными другъ другу, непрерывно переходятъ одно въ другое и потому тожественны съ понятіемъ, содержащимъ за-разъ ихъ обоихъ, съ *возникновеніемъ*, въ которомъ можетъ повториться подобный же процессъ саморазвитія. Такъ какъ въ этомъ процессѣ самодвиженія мышленія бытіе раскрывается во всемъ разнообразіи своего содержанія, образующаго цѣльное недѣлимое единство, то, вмѣстѣ съ этимъ, становится совершенно неосновательнымъ различеніе между *явленіемъ* и *бытіемъ*,—различеніе, которое играло такую большую роль въ онтологической метафизикѣ при разграниченіи адэкватнаго и неадэкватнаго познанія, спутаннаго и яснаго представленія и которое принималъ еще и Кантъ въ своей критической системѣ, обнаруживъ этимъ ясно родство съ древнимъ раціонализмомъ. Явленіе—само бытіе въ разнообразіи его частныхъ опредѣленій; развитіе міра явленій—раскрытіе бытія во всей полнотѣ его конкретнаго содержанія. Вмѣстѣ съ этимъ, Гегель совершенно устраняетъ идею трансцендентнаго міра, господствующую во всѣхъ болѣе раннихъ формахъ раціонализма. Чувственный эмпирическій міръ—единственно дѣйствительный міръ. Только, конечно, по мнѣнію Гегеля, истинная сущность вещей—не непосредственное содержаніе чувственнаго ощущенія, но содержаніе дѣйствительности, схваченное въ понятіяхъ, понятое какъ разумное.

4. Въ дѣйствительности, какъ показала детальная разработка системы, панлогистическій методъ совершенно неспособенъ выполнить предъявляемыя къ нему требованія. Оказалось невозможнымъ провести хотя бы съ приблизительной полнотою саморазвитіе мышленія, на дѣлѣ неимманентное понятіямъ. Уже внутри области самыхъ общихъ понятій и еще въ большей степени при конкретныхъ конструкціяхъ панлогистическій методъ неизбѣжно долженъ былъ пользоваться для своихъ цѣлей преднамѣренными уловками и даже иногда произвольными трихотоміями понятій. Такимъ образомъ, существенный результатъ панлогизма, въ концѣ концовъ, сводится только къ ученію о тожествѣ мышленія и бытія, а также явленія и бытія. Содержаніе этого ученія, если его обособить отъ діалектическаго метода, очевидно, означаетъ *полное признаніе эмпирической дѣйствительности*. Такимъ образомъ, панлогизмъ въ дѣйствительности представляетъ собою направленіе, которое по содержанію *эмпирично*, по методу *апріористично*. Такъ какъ, однако, панлогистическій апріорный

методъ, въ концѣ концовъ, является произвольнымъ, ни въ какомъ случаѣ не имманентнымъ понятіямъ, то проведенная по нему система фактически *апріористична*: она, хотя и даетъ часто опытнымъ фактамъ остроумное объясненіе, однако, все-таки подчиняетъ ихъ внѣшнему искусственному схематизму, вредному для свободнаго движенія мышленія,—движенія, дѣйствительно адэкватнаго предмету.

Такая неудача, постигшая панлогистическій методъ,—необходимый результатъ его формальнаго характера. Вслѣдствіе этого исходныя понятія системы, «я» и «не-я», бытіе, не-бытіе и возникновеніе, вполнѣ безсодержательны, а потому содержаніе къ нимъ можетъ входить только извнѣ. При саморазвитіи мышленія «я» производитъ всѣ основные законы познанія и воли, а «чистое бытіе»—всѣ возможныя конкретныя опредѣленія бытія только черезъ то, что они послѣдовательно сами привносятся въ понятія. Естественно, все это содержаніе могло браться только извнѣ, изъ конкретнаго опыта. Въ дѣйствительности, такимъ образомъ, панлогистическая система не является саморазвитіемъ понятія; она насильственно вдвигаетъ богатое содержаніе опыта въ рамки понятій, причемъ пользуется логическими категоріями антитеза и синтеза, безпощадно разрушая дѣйствительную связь фактовъ.

5. Хотя методъ панлогизма оказался неудачнымъ, однако, слѣдуетъ еще разсмотрѣть независимое отъ послѣдняго содержаніе системы. Такъ какъ оно, по Гегелю, должно представлять собою конкретное опытное содержаніе во всей его полнотѣ, то здѣсь раціонализмъ, достигнувъ высшаго пункта своего развитія, переходитъ въ эмпиризмъ. Этотъ необходимый результатъ—фактическое свидѣтельство недостаточности раціоналистическаго направленія вообще. Принципъ чистаго мышленія или приводитъ къ трансцендентному бытію, заключающемуся просто въ понятіи,—бытію, между которымъ и эмпирическою дѣйствительностью нѣтъ ничего общаго: такое абсолютное понятіе, основывающееся на самомъ себѣ, даетъ *онтологизмъ*; или онъ ведетъ къ насильственному подведенію эмпирической дѣйствительности подъ навязанный ей схематизмъ понятій: къ этому пришелъ *панлогизмъ* со своею абсолютною саморазвивающейся идеею. Однако, въ цѣли, которую ставитъ себѣ панлогизмъ, все же сказывается признаніе, что послѣдняя задача философіи—понять дѣйствительность, данную въ опытѣ. Онъ пытается только выполнить эту задачу не надлежащими средствами, опредѣляя не методы мышленія по фактамъ, но, наоборотъ, располагая факты по одному и тому же методу, который онъ произвольно навязывалъ совершенно различнымъ явленіямъ. Вслѣдствіе этого панлогистическое философское направленіе, естественно, должно было встать въ противорѣчіе съ отдѣльными научными дисциплинами по мѣрѣ того, какъ

въ нихъ болѣе глубокое проникновеніе въ объективную связь фактовъ показала недостаточность шаблоннаго обсужденія посредствомъ діалектическихъ трихотомій. Прежде всего естественная наука объявила войну панлогизму, потомъ постепенно отъ него отпали историческія науки, усвоивъ себѣ изъ него въ частностяхъ нѣкоторые плодотворные взгляды.

6. Съ паденіемъ панлогистическаго направленія самъ раціонализмъ вполнѣ не исчезъ. Но гдѣ онъ зарождался, тамъ онъ выступалъ большею частью въ древнихъ формахъ онтологизма или апріоризма. Такъ, *Гербартъ* въ своей метафизикѣ сдѣлалъ рѣшительную попытку, исходя изъ понятія абсолютно простого, построить онтологическую систему, въ которой онъ это понятіе провелъ точнѣе, чѣмъ Лейбницъ, замѣнивъ въ то же время телеологическій способъ изслѣдованія послѣдняго строго-причиннымъ. Съ другой стороны, *Шопенгауеръ* попытался установить аналогичную спинозовой, универсальную идею единства на основахъ понятія воли Канта, какъ вещи въ себѣ, и добыть, вмѣстѣ съ тѣмъ, опираясь на апріоризмъ платоновскаго ученія объ идеяхъ, связь между трансцендентнымъ понятіемъ воли и міромъ явленій. Эти и другія подобныя попытки, однако, разбились о тѣ же самыя препятствія, на которыя натолкнулись раціоналистическія направленія въ ихъ болѣе раннихъ формахъ. *Гербартъ* долженъ былъ для перехода отъ своего чистаго понятія бытія къ міру явленій ввести рядъ произвольныхъ вспомогательныхъ допущеній, не обладающихъ необходимостью и, строго говоря, не допускающихъ эмпирическаго обоснованія; у *Шопенгауера* въ фантастическихъ концепціяхъ, особенно его натурфилософіи и эстетики повторился, если возможно, еще въ большей степени логическій произволъ апріоризма прежнихъ временъ. Въ противоположность этимъ новымъ реставраціоннымъ попыткамъ *третье* гносеологическое направленіе, *критицизмъ*, сохраняетъ свое господство вплоть до нашихъ дней.

Литература. Plato, Протагоръ 332. Софистъ 254 и сл. (примѣры антитезъ въ діалектикѣ понятій). Fichte, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, и Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1794; Grundriss des Eigenthümlichen der W.-Lehre. 1795; а также первое и второе введеніе въ наукословіе. 1797. Werke, Bd. 1. (Въ болѣе позднихъ изложеніяхъ 1801 и 1804, тамъ же т. II, понятіе «я» расширяется уже до понятія абсолютнаго бытія). Schelling, Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur. 1798, Werke Bd. 2. Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801, тамъ же, Bd. 4. Hegel, Logik. 1812—16, Werke Bd. 3—5. Энциклопедія философскихъ наукъ. Первое изданіе 1817, тамъ же т. 6 и 7 (русскій переводъ Чижова). (Логика—строго умозрительное проведеніе метода; въ философіи духа очень замѣтно насильственное приспособленіе къ фактамъ дѣйствительности; въ натурфилософіи Гегель идетъ по слѣдамъ Шеллинга). Новѣйшія системы онтологическаго и апріорнаго направленій, враждебно относящіяся къ пан-

логизму; Herbart, Metaphysik, 2 Thl., особенно отдѣлъ 1 u. 2. 1829. Werke. Bd. 4. Шопенгауеръ. Міръ, какъ воля и представленіе. Первое изданіе 1819, 2. 1844, Werke Bd. 2 u. 3.

В. Критицизмъ.

§ 36. Отрицательный критицизмъ или скептицизмъ. 1. Подъ именемъ «критицизма» слѣдуетъ здѣсь понимать всѣ тѣ философскія направленія, которыя, относясь съ сомнѣніемъ къ проблемамъ познанія и попыткамъ ихъ разрѣшенія, критически ихъ изслѣдуютъ и при такомъ изслѣдованіи стремятся избѣгать предпосылокъ, не поддающихся критическому обсужденію и оказавшихся годными лишь вслѣдствіе того, что онѣ не встрѣчаютъ возраженій. Поэтому общая точка зрѣнія критицизма—точка зрѣнія изслѣдованія способности познанія и его источниковъ,—изслѣдованія, по возможности свободнаго отъ предпосылокъ. Въ этомъ стремленіи къ полному безпристрастію и справедливому взвѣшиванію доводовъ за и противъ различныхъ мнѣній критицизмъ одинаково нейтрально относится къ двумъ противоположнымъ направленіямъ, эмпиризму и раціонализму, между тѣмъ какъ сами эти направленія покоятся на томъ, что признаютъ на вѣру извѣстныя положенія, возникающія, разумѣется, подъ вліяніемъ опытныхъ фактовъ. Критицизмъ считаетъ прежде всего необходимымъ изслѣдовать правомѣрность такихъ положеній; при этомъ для него открывается возможность или одновременно отклонить притязанія обоихъ направленій, или примирить ихъ, склоняясь въ извѣстныхъ вопросахъ къ эмпиризму, въ другихъ—къ раціонализму. По этому отношенію къ другимъ направленіямъ, смотря по обстоятельствамъ, болѣе отрицательному или болѣе положительному, въ крицитизмѣ можно различать *двѣ* формы: *отрицательный критицизмъ* или *скептицизмъ* и *положительный критицизмъ* или *критицизмъ въ собственномъ смыслѣ слова.*

2. Между обоими направленіями отрицательное, *скептицизмъ*,—болѣе древнее. Сверхъ этого, среди всѣхъ гносеологическихъ направленій скептицизмъ раньше получилъ свою окончательную форму: уже въ античной философіи онъ достигъ до точки зрѣнія, за предѣлы которой онъ не могъ уже перешагнуть, ибо это — точка зрѣнія абсолютнаго сомнѣнія ко всѣмъ источникамъ познанія и ко всякой дѣятельности разума. Однако, рядомъ съ скептицизмомъ въ его законченной формѣ выступаетъ скептическое направленіе въ болѣе умѣренной формѣ: новѣйшій скептицизмъ, обыкновенно играющій въ руку другихъ опредѣленныхъ направленій. Такимъ образомъ, скептицизмъ новаго времени является или въ формѣ односторонняго скептицизма эмпирическаго или раціоналистическаго, причемъ первый оспариваетъ достовѣрность апріорныхъ методовъ познанія, второй—достовѣрность

опыта, или въ формѣ критическаго скептицизма, отрицаніе котораго не направляется односторонне противъ какихъ-либо опредѣленныхъ положительныхъ доводовъ. Это историческое замѣчаніе, свидѣтельствующее, что скептицизмъ до извѣстной степени развивался въ направленіи, противоположномъ развитію прочихъ теченій, доказываетъ только, что извѣстный эмпирическій законъ, по которому легче оспаривать, чѣмъ доказывать, имѣетъ значеніе также и для общей исторіи развитія философскихъ проблемъ. Рядомъ съ этимъ слѣдуетъ, однако, замѣтить, что остроуміе, съ которымъ древніе скептики выдвинули свое сомнѣніе, не только принадлежитъ къ удивительнѣйшимъ проявленіемъ человѣческаго мышленія, но помимо этого вообще является могущественнымъ вспомогательнымъ средствомъ философскаго познанія благодаря противодѣйствію, оказываемому скепсисомъ другимъ направленіямъ.

3. Первые зародыши скептицизма, приведшіе къ выработкѣ адэкватнаго ему метода, встрѣчаются у элеатовъ и въ школѣ Гераклита. Указывая на элеата *Зенона*, какъ на изобрѣтателя діалектики, Аристотель уже оттѣнилъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, высокое значеніе скептическаго направленія для методическаго логическаго воспитанія мышленія. Въ дѣйствительности очень важно, что съ скептицизмомъ вообще для насъ въ первый разъ выступаетъ рѣзко очерченный логическій методъ. Какъ у Зенона, такъ и у *Кратила*, развившаго скептицизмъ, въ зародышѣ находящійся въ гераклитовской философіи, онъ состоитъ въ существенныхъ чертахъ въ разложеніи понятій на противорѣчащіе другъ другу признаки, откуда потомъ дѣлается заключеніе къ несостоятельности самихъ понятій. Такъ, Зенонъ разлагаетъ понятіе движенія на геометрическія мѣста, пробѣгаемыя тѣломъ при своемъ движеніи, и на времена, въ теченіе которыхъ тѣло при своемъ непрерывномъ движеніи остается въ каждомъ пунктѣ; Кратилъ разлагаетъ понятіе теченія на теченіе, какъ цѣлое, мыслимое неизмѣннымъ, и на непрерывно измѣняющіяся частицы воды. Изъ противорѣчія обоихъ факторовъ понятія потомъ дѣлаютъ заключеніе къ неосновательности этого послѣдняго; понятіе движенія уничтожаетъ само себя потому, что движущееся тѣло ни въ какомъ изъ пройденныхъ мѣстъ не остается въ теченіе какого-либо замѣтнаго промежутка времени; понятіе теченія—потому, что оно при безпрерывномъ измѣненіи всѣхъ своихъ частей никогда не остается однимъ и тѣмъ же.

4. Такимъ образомъ, это самое раннее скептическое движеніе состоитъ въ діалектикѣ понятій, которая дѣйствуетъ въ интересахъ *апріористическаго* направленія, ополчаясь противъ понятій, почерпнутыхъ изъ опыта; наоборотъ, скептицизмъ, выступившій въ *софистикѣ* и направившійся противъ конструкцій предшествовавшей натурфи-

лософіи, имѣетъ эмпирическій характеръ. *Протагоръ* и *Горгій*, оспаривая возможность общезначимыхъ понятій, ссылаются преимущественно на измѣнчивость чувственнаго воспріятія, на субъективныя различія человѣческихъ представленій и мнѣній.

Обѣ тенденціи потомъ объединяются въ позднѣе выступившемъ скептицизмѣ *Пиррона* и его послѣдователей. Судя по аргументамъ этихъ скептиковъ, собраннымъ болѣе позднимъ послѣдователемъ ихъ ученія, *Секстомъ Эмпирикомъ* (въ III вѣкѣ послѣ Р. X.), ихъ главные доводы въ пользу скептицизма, съ одной стороны,—противорѣчивыя показанія различныхъ чувствъ и, съ другой,—непримѣнимость самаго общаго понятія естественно-научнаго объясненія, причины. «Если медъ кажется желтымъ на глазъ и сладкимъ на вкусъ, то которое изъ этихъ свойствъ должно быть дѣйствительнымъ свойствомъ самой вещи»? Далѣе: «если изъ двухъ вещей, *А* и *В*, *А* является раньше *В*, то какъ она можетъ быть причиною послѣдней, ибо причина безъ своего дѣйствія не существуетъ? Если *А* и *В* одновременны, то по какому признаку я могу рѣшить, что *А*—причина *В*, а не наоборотъ? Такимъ образомъ, какъ бы ни представляли себѣ отношеніе между *А* и *В*, ни въ какомъ случаѣ нельзя его мыслить необходимымъ, причиннымъ». Итакъ, этотъ ранній скептицизмъ уже направляется противъ того понятія, которое и въ новѣйшее время сдѣлалось преимущественно мишенью для эмпирической критики. Но сомнѣніе Пиррона одновременно касается и чувственнаго опыта, поэтому его результатъ—уничтоженіе истины вообще. Однако, для самихъ пирронцевъ—и въ этомъ отношеніи они служатъ образомъ скептическихъ позднѣйшихъ направленій—теоретическое сомнѣніе очень часто является только средствомъ выдвинуть практическую необходимость *вѣры*. Такъ, Пирронъ рекомендовалъ своимъ ученикамъ почитать боговъ; Тимону же приписывается сужденіе, что повсюду, гдѣ рѣчь идетъ о практическихъ вопросахъ, полезно слѣдовать общему мнѣнію.

5. Пирроновскій скепсисъ является кульминаціоннымъ пунктомъ въ развитіи этого направленія; до этого пункта позднѣе рѣдко поднимались. Радикальное сомнѣніе, одновременно направленное противъ опыта и мышленія, сомнѣніе, аналогичное тому, какое высказывали Пирронъ и его школа, встрѣчается въ послѣдующія времена обыкновенно только какъ дополненіе мистико-религіознаго направленія, которое, съ одной стороны, съ цѣлью доказать необходимость вѣры, выдвигаетъ обманчивость знанія, съ другой стороны, съ цѣлью оправдать противорѣчивость религіозныхъ догмъ, пытается доказать противорѣчивый характеръ знанія. Въ этомъ смыслѣ уже въ схоластическомъ номинализмѣ скептицизмъ выступилъ на помощь религіозной мистикѣ; изъ подобныхъ же мотивовъ обратились къ скептицизму позднѣе *Блэзъ*

Паскаль и *Пьеръ Бэль* (въ XVII стол.) и еще позднѣе (въ XVIII стол.) *I. Г. Гаманнъ*. При этомъ только отдѣльные мыслители выдвигаютъ сомнѣніе, направленное какъ противъ опыта, такъ и противъ мышленія; цѣлыя же школы со времени пирронизма не являются болѣе носителями такого радикальнаго скепсиса,—знакъ того, что скептицизмъ уже въ древности переступилъ свой кульминаціонный пунктъ; поэтому принципіально новое время едва ли могло прибавить что-нибудь существенно новое къ аргументамъ старыхъ скептиковъ.

6. Въ новѣйшей философіи чаще выступаетъ *односторонній* скептицизмъ, однако, всегда въ лицѣ отдѣльныхъ мыслителей и не въ формѣ законченной системы; онъ или, подобно сомнѣнію *Декарта*, въ интересахъ апріоризма направляется противъ непосредственной достовѣрности чувственнаго познанія, или, подобно скептицизму *Давида Юма*, пытается обосновать точку зрѣнія чистаго эмпиризма путемъ сведенія извѣстныхъ общихъ понятій—какъ-то субстанціи, причины къ соотвѣтствующимъ имъ даннымъ ощущенія. Если Юмъ сказалъ о картезіанскомъ сомнѣніи, что его, насколько возможно, быстро картезіанцы устраняютъ, ища убѣжища въ признаніи извѣстныхъ незыблемыхъ понятій, то mutatis mutandis то же можно утверждать и объ его собственномъ такъ же, какъ и о всякомъ одностороннемъ скепсисѣ просто потому, что односторонній скептицизмъ не былъ бы одностороненъ, если бы не признавалъ неоспоримыми какія-либо предпосылки; къ такимъ предпосылкамъ у Юма относятся, напримѣръ, постоянство опредѣленныхъ ассоціацій, которыя въ основѣ играютъ у него ту же роль, какую играютъ у другихъ понятія субстанціи и причинности, и «вѣра» въ существованіе внѣшняго міра, отличающаяся отъ признанія достовѣрности его существованія у другихъ мыслителей только на словахъ, а не по примѣненію. Поэтому односторонній скептицизмъ—уже болѣе не скептицизмъ въ собственномъ смыслѣ слова; онъ образуетъ только вспомогательное средство для раціонализма или эмпиризма. Очевидно, имъ тѣмъ чаще пользуются, чѣмъ послѣдовательнѣе которое-нибудь изъ указанныхъ направленій пытается провести свое міровоззрѣніе и, слѣдовательно, отклонить притязанія противоположнаго направленія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, черезъ эти положительныя цѣли односторонній скептицизмъ уже приближается къ *положительной* формѣ критицизма.

Литература. Sextus Empiricus, Pyrrhoneae institutiones (Pyrrhon. Grundzüge, übers von Pappenheim. 1877). (Ueber die Anfänge der Skepsis vgl. a. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum, 1884). Blaise Pascal, Pensées, part. 1. 1669. Pierre Bayle. Dictionnaire historique et critique, 2-me édit. 1702. Art. Pyrrhon u. a.

§ 37. Позитивный критицизмъ или критицизмъ въ собственномъ смыслѣ слова. 1. Критицизмъ, какъ и всякое основное направленіе философской мысли, отнюдь не является внезапно, и возникновеніе его нельзя исключительно связать съ философіей, носящей спеціальное названіе *критической*, т.-е. съ кантовой. Наоборотъ, критицизмъ Канта, съ одной стороны,—заключительный пунктъ движенія, возникшаго задолго до него, съ другой, онъ—исходный пунктъ начавшагося отъ него развитія, которое частью принадлежитъ настоящему, а не исторіи, частью же—будущему. *Критична* въ извѣстной мѣрѣ всякая теорія познанія, иначе она не была бы разсудочной наукой, которая, въ качествѣ таковой, должна стремиться къ разграниченію другъ отъ друга истины и заблужденія. Точка зрѣнія положительнаго критицизма прежде всего въ существенныхъ чертахъ была подготовлена въ направленіяхъ односторонняго скептицизма въ тѣхъ его формахъ, въ которыхъ выдвинула его новая философія со времени Декарта. Тѣмъ не менѣе, за *Кантомъ* остается заслуга, что онъ, давъ имя цѣлому направленію, первый вполнѣ сознательно понялъ его значеніе и ясно формулировалъ проблемы, въ разрѣшеніи которыхъ и состоитъ критическая задача теоріи познанія.

2. Эти проблемы критической теоріи познанія прямо вытекаютъ изъ безпристрастнаго и свободнаго отъ предвзятыхъ мнѣній положенія, которое она стремится занять по отношенію притязаній какъ эмпиризма, такъ и раціонализма. Эти проблемы можно свести къ *тремъ* основнымъ вопросамъ: 1) Что въ нашемъ познаніи *дается эмпирически,* и что возникаетъ изъ нашихъ апріорныхъ *функцій познанія?* 2) Какъ соотносятся функціи познанія съ эмпирически даннымъ матеріаломъ въ каждомъ *дѣйствительномъ познаніи?* 3) Каковы *границы нашего познанія* сообразно съ общими условіями познанія, лежащими какъ въ насъ, такъ и внѣ насъ.

3. Первый изъ этихъ вопросовъ Кантъ разрѣшаетъ въ томъ смыслѣ, что *матерія ощущенія*—данное, поэтому случайное для нашего познанія, эмпирически обусловленное; общія же формы *созерцаній* и *понятій*, дающія *порядокъ ощущеніямъ*,—апріорныя функціи, поэтому необходимо примѣняемыя при каждомъ частномъ познаніи, или «трансцендентальныя» (т.-е. выходящія за границы эмпирическаго содержанія познанія). Къ *созерцательнымъ* формамъ, по Канту, принадлежатъ *пространство* и *время*, изъ которыхъ послѣднее имѣетъ болѣе общее значеніе, такъ какъ оно, будучи формой «внутренняго» чувства, привходитъ ко всему содержанію нашего сознанія; пространство же—форма, въ которой дается порядокъ только ощущеніямъ *внѣшнихъ* чувствъ. *Формы понятій*—коренныя понятія нашего разсудка *категоріи*,—какъ-то количество, качество, субстанція, причин-

ность и т. д.; эти категоріи мы съ такою же необходимостью, какъ и созерцательныя формы, примѣняемъ ко всему мыслимому и поэтому должны признать ихъ за апріорныя трансцендентальныя функціи нашего познанія.

4. *Второй* вопросъ Кантъ разрѣшаетъ въ томъ смыслѣ, что для дѣятельности функцій познанія всегда требуется наличность *содержанія* познанія, матеріи ощущеній. Такимъ образомъ, не существуетъ пустыхъ формъ познанія, какъ не существуетъ и безформеннаго матеріала, ощущенія, не подведеннаго подъ какую-либо форму созерцанія или понятія. Поэтому для каждаго дѣйствительнаго познанія требуются матеріалъ и форма: первый долженъ быть намъ данъ эмпирически, послѣдняя есть формирующая его, апріорная трансцендентальная функція познанія. Эта функція, въ свою очередь, *двоякаго* рода: *созерцательная*, которая всегда должна быть въ формѣ времени, какъ въ болѣе общей формѣ созерцанія, и *логическая*, которая состоитъ въ подведеніи содержанія познанія подъ категоріи, вступающія въ дѣятельность при объективно данныхъ условіяхъ. Такъ, мы подводимъ, напримѣръ, воспринимаемый предметъ одновременно подъ понятія реальности, поскольку мы воспринимаемъ его, какъ дѣйствительно существующій, субстанціи, поскольку мы воспринимаемъ его, какъ относительно постоянный, и, смотря по обстоятельствамъ, причинности или взаимодѣйствія, поскольку мы его ставимъ въ отношеніе съ другими предметами, и т. д. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ подведеніе подъ категорію совершается только подъ условіемъ, что предметъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, понимается въ опредѣленной *временной* формѣ. Такъ, мы можемъ понять предметъ, какъ *реальный*, только подъ тѣмъ условіемъ, что онъ представляетъ собою опредѣленное *содержаніе во времени*; какъ *субстанцію* только тогда, когда онъ *устойчивъ* во времени; какъ *причину* какихъ-либо другихъ явленій при условіи, что они *во времени слѣдуютъ* за нимъ; какъ стоящій во *взаимодѣйствіи* съ другими предметами только тогда, когда они *одновременно* существуютъ съ нимъ, и т. д. Такимъ образомъ, каждый отдѣльный актъ познанія слагается изъ дѣятельности двухъ функцій, *созерцательной* и *логической;* помимо матеріи ощущенія онъ предполагаетъ опредѣленныя категоріи, подъ которыя онъ подводится, и опредѣленныя формы времени, *схемы времени*, соотвѣтствующія категоріямъ.

5. Разрѣшеніе *третьяго* вопроса критической теоріи познанія съ чисто теоретической стороны непосредственно вытекаетъ изъ отвѣта, даннаго на второй вопросъ. Если бы наше познаніе состояло только изъ *понятій*, а не изъ понятій и созерцаній вмѣстѣ, то было бы вполнѣ допустимо, что категоріи, подъ которыя мы подводимъ содержаніе

опыта, могутъ также доставлять познаніе, выходящее за границы опыта, слѣдовательно, *неэмпирическое*, *трансцендентное*. Но мышленіе въ понятіяхъ всегда, вмѣстѣ съ тѣмъ, созерцательно, поскольку оно предполагаетъ созерцательную форму времени, въ схемахъ котораго должны находиться категоріи и соотвѣтствующіе имъ основные законы познанія; поэтому *всякое познаніе ограничивается опытомъ*. Слѣдовательно, трансцендентныя идеи души, міра и Бога непознаваемы; теоретическія доказательства безсмертія души, за и противъ безконечности міра, за и противъ начала міра изъ свободной причинности, доказательства бытія Бога—неосновательны. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что нашъ разумъ, который, какъ *способность умозаключенія*, не просто выводитъ изъ опредѣленныхъ условій обусловленное, но пытается также подняться отъ даннаго обусловленнаго къ его условіямъ, долженъ вслѣдствіе этой своей природы во всѣхъ областяхъ знанія достигать идеи *послѣдняго условія* или *просто безусловнаго*. Это безусловное, однако,—постулатъ безъ всякаго дѣйствительнаго содержанія: оно—*идея разума*, а не *разсудочное понятіе* при томъ условіи, если мы вмѣстѣ съ Кантомъ, въ противоположность разуму, какъ «способности умозаключенія, опредѣляемъ разсудокъ, какъ способность создавать понятія, и видимъ согласно съ нимъ сущность идей, понимая это слово въ платоновскомъ смыслѣ, въ установленіи такихъ постулатовъ какъ послѣднихъ условій. Тогда, дѣйствительно, идеи возможны въ троякой формѣ: во-первыхъ, какъ послѣднее условіе единства *внутренняго* опыта; во-вторыхъ, какъ условіе единства *внѣшняго* опыта или причиннаго ряда событій, и, въ-третьихъ, какъ условіе *послѣдняго основанія* бытія и мышленія вообще. Эти три идеи *души*, *вселенной* или причиннаго возникновенія ея и *Бога* ложно дѣлаются объектами трехъ областей знанія: раціональной психологіи, космологіи и теологіи, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности онѣ лежатъ по ту сторону опыта и поэтому не подлежатъ теоретическому познанію.

6. Такъ какъ вышеупомянутыя идеи—*постулаты* разума, то, очевидно, въ *практической* области онѣ опять пріобрѣтаютъ то значеніе, которое утрачиваютъ въ теоретической. Теоретическое указаніе на послѣднія условія, предшествовавшія опыту, Кантъ видитъ также и въ томъ, что въ матеріи ощущенія намъ *данъ* матеріалъ опыта, и это предполагаетъ существованіе «вещей въ себѣ», т.-е. опять-таки послѣднихъ постулатовъ безусловнаго, которые въ мышленіи должно присоединять къ опыту, хотя по своему содержанію они недоступны для нашего познанія. Но, какъ практическіе постулаты, такія идеи пріобрѣтаютъ свою истину черезъ то, что наша *воля*, которая, будучи чистой волевой способностью, не подчинена формамъ созерцанія и

понятія, въ себѣ самой заключаетъ черезъ посредство нравственнаго закона, имѣющаго значеніе въ человѣческой совѣсти, *свободную*. слѣдовательно, безусловную причинность. Эта постулируемая свобода воли подтверждаетъ также реальность двухъ другихъ идей разума: души, какъ неизмѣнной субстанціи, и Бога, какъ моральнаго законодателя, ибо нравственный законъ требуетъ, во-первыхъ, безграничнаго простора для самосовершенствованія человѣка, необходимаго въ интересахъ совершеннаго выполненія этого закона, и, во-вторыхъ, личнаго законодателя. Такимъ образомъ, кантовская теорія познанія дополняется его *этикою*, требованіями, выдвинутыми ею, *свободы воли*, *безсмертія души* и *бытія Бога*. Но само теоретическое познаніе, по мнѣнію Канта, только *указываетъ* на эти идеи, съ одной стороны, черезъ «вещь въ себѣ», предполагаемую для каждаго эмпирическаго предмета, съ другой стороны, черезъ идеи, необходимо возникающія въ результатѣ дѣятельности разума. Мораль же даетъ *доказательство* ихъ реальности.

7. Великая заслуга Канта состоитъ въ ясной формулировкѣ основныхъ проблемъ критической теоріи познанія, но его разрѣшеніе этихъ проблемъ нельзя считать окончательнымъ. Какъ бы безплодны ни были попытки слѣдующихъ за Кантомъ панлогистическихъ системъ въ построеніи основательной теоріи познанія, онѣ, безъ сомнѣнія, были правы, упрекая Канта въ томъ, что его критическая философія раздробила нераздѣльныя функціи познанія на множество особенныхъ дѣятельностей, выведенныхъ не изъ природы мышленія и его законовъ, а случайно выхваченныхъ изъ опыта; а также и въ томъ, что онъ допустилъ несогласную съ нераздѣльной природой духа рѣзкую границу, между теоретической и практической философіей, между областями познанія и воли.

Въ дѣйствительности, съ какой бы стороны ни подвергнуть критическому изслѣдованію критицизмъ Канта, его ученіе вызываетъ серьезныя возраженія, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ прямо бросается въ глаза произвольность его утвержденій. Болѣе строгое отношеніе къ психологической природѣ процессовъ представленія уже не позволяетъ намъ понимать пространство и время, какъ первоначально обособленныя или въ дѣйствительности нѣкогда существовавшія изолировано отъ матеріала формы, которыя приводятъ въ порядокъ ощущенія и которыя извнѣ привходятъ къ послѣднимъ; мы требуемъ, чтобы было показано взаимное отношеніе этихъ формъ другъ къ другу и къ содержанію ощущеній. Конечно, нельзя также ожидать, чтобы время удержало за собой выдающееся положеніе въ качествѣ общей схемы категорій. Далѣе, внѣшняя архитектоника, которою категоріи приведены въ порядокъ и поставлены въ отношеніе къ логическимъ фор-

намъ сужденія, производитъ лишь кажущееся систематическое выведеніе категорій изъ законовъ мышленія. Что таковаго въ дѣйствительности нѣтъ, это ясно обнаруживается въ неправильныхъ переходахъ между главными категоріями и въ незначительной цѣнности второстепенныхъ категорій, цѣнности, граничащей съ отсутствіемъ всякаго значенія. Въ такой же мѣрѣ возбуждаетъ сильнѣйшее сомнѣніе заключеніе отъ ощущенія къ «вещи въ себѣ» и связь, въ которую эта «вещь въ себѣ» ставится съ идеями безусловнаго, добытыми совершенно инымъ путемъ. Нельзя понять, какъ фактъ, что ощущенія намъ *даны*, долженъ свидѣтельствовать о существованіи дѣйствительности, независимой отъ насъ, если мы заранѣе не признаемъ, что ощущенія намъ даются черезъ какую-нибудь вещь, лежащую внѣ нашего сознанія, если, слѣдовательно, мы не предположимъ доказываемое уже доказаннымъ. Еще менѣе можно открыть какое-либо отношеніе этого мнимаго требованія вещи въ себѣ къ постулатамъ, установленнымъ въ трансцендентныхъ идеяхъ, если не видѣть основаніе къ этому въ пользованіи обоими для общей цѣли, именно для разграниченія міра *бытія* отъ міра *явленій*. Это разграниченіе въ кантовской теоріи познанія принято безъ достаточнаго основанія, такъ какъ оно не имѣетъ ничего общаго съ различіемъ формы и матеріала познанія. Въ пользованіи этимъ различіемъ въ указанномъ смыслѣ, очевидно, Кантомъ руководило только желаніе уже въ теоретической области подготовить тотъ шагъ, который онъ позднѣе желалъ сдѣлать при переходѣ въ практическую философію. Однако, ему удалось достигнуть соединенія обѣихъ областей, теоретической и практической, въ концѣ концовъ, только черезъ то, что онъ повторилъ въ обратномъ направленіи тотъ самый переходъ, который сдѣлалъ отъ явленія къ бытію. При переходѣ отъ явленія къ бытію ощущеніе даетъ основаніе заключать отъ міра явленій къ трансцендентному бытію, здѣсь, наоборотъ, воля, будучи сама трансцендентнымъ бытіемъ, въ волевомъ актѣ вступаетъ въ міръ явленій. При этомъ «вещь въ себѣ» изъ произвольнаго понятія вполнѣ превращается въ мистическую идею, которая не только напоминаетъ платоновскія идеи, но приближается уже къ неоплатоновскимъ представленіямъ объ эманаціи.

Критицизмъ—самое юное изъ гносеологическихъ направленій. Форма, полученная имъ въ кантовской философіи, не можетъ быть окончательной; это тѣмъ болѣе понятно, что кантовская философія не только является первой систематически проведенной попыткой подобнаго рода, но стоитъ помимо этого, очевидно, подъ вліяніями,которыя сами по себѣ чужды теоріи познанія: эти вліянія исходили частью изъ болѣе ранняго раціонализма, частью прямо изъ теологіи того времени.

Литература. Кантъ, **Критика чистаго разума.** 1 изд. 1781, 2 (во многихъ пунктахъ измѣненное и снабженное характерными замѣчаніями противъ Беркли) изд. 1787. Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, 1783. Относительно практической философіи см. помимо этого этическія и религіозно-философскія сочиненія Канта (ср. ниже § 48).

II. *Метафизическія направленія.*

§ 38. Три основныя метафизическія направленія. 1. Гносеологическое и метафизическое направленія не стоятъ другъ къ другу въ такомъ прямомъ отношеніи, чтобы опредѣленной теоріи познанія соотвѣтствовало опредѣленное міросозерцаніе. Однако, общій характеръ метафизической системы уже обычно заранѣе предначерчивается гносеологическими взглядами автора. Такъ, существуютъ гносеологическія направленія, исключающія вообще даже самую постановку метафизическихъ вопросовъ, напримѣръ, скептицизмъ и чистый эмпиризмъ; послѣдній въ томъ случаѣ, если онъ остается вполнѣ вѣренъ самому себѣ. Существуютъ также другія направленія, которыя находятся во внутреннемъ родствѣ съ извѣстными метафизическими системами: напримѣръ, сенсуализмъ съ матеріализмомъ, субъективизмъ съ идеализмомъ. Въ иныхъ же случаяхъ, хотя проведеніе теоріи познанія и опредѣляетъ метафизическіе взгляды, однако, въ свою очередь, теорія познанія очень часто испытываетъ вліяніе со стороны тѣхъ самыхъ метафизическихъ воззрѣній, которымъ служитъ въ качествѣ основы; наконецъ, иногда между обѣими областями устанавливается такое тѣсное соотношеніе, что едва ли можно рѣшить, гдѣ лежитъ исходный пунктъ цѣлаго направленія; остается несомнѣннымъ лишь то, что гносеологическое направленіе способствуетъ выработкѣ опредѣленнаго метафизическаго міросозерцанія, и наоборотъ.

2. Вслѣдствіе отрицательнаго положенія, занимаемаго нѣкоторыми направленіями, скептицизмомъ и чистымъ эмпиризмомъ, по отношенію къ метафизическимъ проблемамъ, метафизика безусловно занимаетъ второстепенное по сравненію съ теоріей познанія положеніе потому, что нѣтъ ни одной философской системы, которая бы не заключала какой-либо теоріи познанія, наоборотъ, существуютъ философскія системы, которыя намѣренно исключаютъ метафизику. Однако, метафизика подъ вліяніемъ *двухъ* факторовъ всегда вновь и вновь пытается выдвинуться на сцену. Первый факторъ кроется въ общемъ философскомъ стремленіи къ законченному міросозерцанію; второй—въ разнообразныхъ гипотетическихъ построеніяхъ, предпринимаемыхъ уже въ отдѣльныхъ эмпирическихъ дисциплинахъ съ цѣлью, насколько возможно, полнѣе понять факты. Эти оба корня метафизики, философскій и

эмпирическій, большею частью такъ тѣсно переплетаются другъ съ другомъ, что ихъ трудно обособить одинъ отъ другого, и это тѣмъ болѣе, что философія и частныя эмпирическія дисциплины первоначально еще сливались другъ съ другомъ. Поэтому, принимая съ самаго начала извѣстные метафизическіе взгляды, отдѣльныя эмпирическія науки переносятъ ихъ опять на философію; такимъ образомъ, въ общихъ міросозерцаніяхъ преимущественно играетъ роль взаимодѣйствіе науки и философіи, благодаря которому въ общемъ метафизическія системы являются вѣрнымъ изображеніемъ научнаго движенія мысли, хотя въ нихъ нерѣдко развивается до ясныхъ различій или даже до противоположностей то, что въ развитіи прочихъ наукъ отчасти сливается. Для оцѣнки значенія метафизическихъ взглядовъ въ ходѣ общаго развитія научнаго мышленія, впрочемъ, очень важно замѣтить, что антиметафизическія направленія, или намѣренно отрицающія возможность теоретическаго познанія вообще, или, по крайней мѣрѣ, отказывающіяся отъ всѣхъ принциповъ, выходящихъ за область частныхъ дисциплинъ, вообще получили свое происхожденіе только въ философіи и черезъ нее уже оказывали извѣстное вліяніе на отдѣльныя науки, не достигая въ нихъ самихъ никогда продолжительнаго господства. Если бы поэтому метафизика и исчезла даже когда-нибудь изъ философіи, то она вновь, вѣроятно, появилась бы въ ней черезъ посредство положительныхъ наукъ. Это явленіе свидѣтельствуетъ, что наука не можетъ обойтись безъ извѣстныхъ послѣднихъ принциповъ, подъ которые она подводитъ фактическій матеріалъ своихъ изслѣдованій, и что такіе принципы всегда содержатъ гипотетическіе и постольку, вмѣстѣ съ тѣмъ, метафизическіе элементы.

3. Въ дѣйствительности фундаментальныя понятія, надъ опредѣленіемъ которыхъ съ древнихъ временъ трудится метафизика, возникли уже внутри обычнаго житейскаго опыта, и отсюда сначала проникли въ философію, а затѣмъ въ частныя научныя дисциплины. Такихъ фундаментальныхъ понятій—*три*; они уже потому играютъ выдающуюся роль, что всѣ прочіе общіе принципы какимъ-либо образомъ зависятъ отъ нихъ, и они поэтому преимущественно и налагаютъ свой отпечатокъ на общее міросозерцаніе. Эти понятія—понятія *субстанціи*, *матеріи* и *души*. Если ихъ наименованія частью и возникли сначала въ наукѣ, то сами понятія зародились до появленія науки. Уже миѳологическое мышленіе, переступивъ примитивную ступень, на которой оно схватывало только отдѣльныя явленія, достигло идеи единства міра, принципа, выражающаго связь явленій, хотя этотъ принципъ здѣсь, конечно, еще представлялся въ какой-либо чувственно-созерцательной формѣ. Философія измѣняетъ потомъ эту

идею въ понятіе субстанціональнаго основанія вещей, въ каковомъ преобразованіи она руководится частью общими интеллектуальными и этическими требованіями, частью эмпирическими основаніями. Въ такой же мѣрѣ понятія матеріи и души уже были подготовлены преднаучнымъ и миѳологическимъ мышленіемъ. Потомъ они были перенесены въ науку и этой послѣдней обычно ставились въ соотношеніе съ независимо отъ нихъ возникшимъ понятіемъ субстанціи. Съ этого времени метафизическая конструкція понятій какъ въ философіи, такъ и въ отдѣльныхъ наукахъ вращается въ существенныхъ чертахъ вокругъ этихъ трехъ основныхъ понятій, въ которыхъ находятъ свое выраженіе три самыя общія идеи, выдвигаемыя изученіемъ міра явленій: идея универсальнаго единства міра, идея субстрата тѣлеснаго міра и идея послѣдняго основанія духовныхъ процессовъ, которые человѣкъ частью находитъ въ самомъ себѣ, частью открываетъ въ поступкахъ другихъ ему подобныхъ существъ. Эти три основныя понятія съ самаго начала носятъ гипотетическій и, слѣдовательно, чрезвычайно измѣнчивый характеръ. На миѳологической ступени мышленія характеръ указанныхъ понятій можно видѣть въ измѣнчивыхъ фантастическихъ представленіяхъ, въ которыя они воплощаются. Въ научномъ мышленіи такое непостоянство обнаруживается преимущественно въ измѣняющихся отношеніяхъ трехъ указанныхъ понятій другъ къ другу. Но такъ какъ эти понятія, въ собственномъ и самомъ тѣсномъ смыслѣ слова,—*метафизичны*: они прямо возникаютъ изъ стремленія понять міръ въ единствѣ и сообщаютъ свое направленіе всѣмъ другимъ конструкціямъ, служащимъ той же тенденціи, то всякая метафизика необходимо гипотетична и, наоборотъ, всякая *объяснительная гипотеза*, т.-е. гипотеза, не являющаяся простымъ предположеніемъ факта, который можетъ быть доказанъ эмпирически, метафизична и ведетъ всегда въ послѣдней инстанціи къ одному изъ трехъ основныхъ гипотетическихъ понятій, къ субстанціи, матеріи или душѣ.

4. Различіе основныхъ метафизическихъ направленій съ самаго зарожденія философіи опредѣляется отношеніемъ, въ которомъ стоятъ два болѣе спеціальныя изъ указанныхъ понятій, непосредственно примыкающія къ опыту, матерія и душа, къ болѣе общему, субстанціи. Изъ трехъ такихъ возможныхъ основныхъ отношеній возникли, такимъ образомъ, *три самыя общія міросозерцанія*, между которыми возможны, въ свою очередь, переходы. Если матерія, мыслимая какъ основа тѣлеснаго міра, вмѣстѣ съ тѣмъ, принимается за *общую* субстанцію, то возникаетъ *матеріализмъ*. Если, наоборотъ, духовное или въ формѣ индивидуальной души, или въ формѣ общаго духовнаго принципа, мыслимаго по аналогіи съ душевными дѣятельностями, дѣлается суб-

станціею, то возникаетъ *идеализмъ*. Наконецъ, при попыткѣ удовлетворить равномѣрно различнымъ сторонамъ дѣйствительности возникаетъ направленіе, называемое вообще *реализмомъ*. При этомъ, конечно, слѣдуетъ принять во вниманіе, что эти термины получили значеніе, прилагаемое имъ въ вышеприведенныхъ опредѣленіяхъ, большею частью въ новой философіи; сказанное особенно касается реализма: это слово при его первомъ примѣненіи къ опредѣленному направленію средневѣковой схоластики употреблялось въ смыслѣ, расходящемся въ существенныхъ чертахъ съ его настоящимъ примѣненіемъ, именно, судя по выраженію «universalia sunt realia», оно характеризовало своеобразную форму идеализма (см. выше, стр. 110).

Подобно гносеологическимъ, метафизическія направленія развивались постепенно, что особенно обнаруживается изъ той послѣдовательности, въ которой они выступили въ античной философіи. Первоначально появились на сценѣ матеріалистическія міросозерцанія. Изъ этихъ развился потомъ идеализмъ, выступившій послѣ ряда подготовительныхъ попытокъ въ первый разъ въ платоновской философіи въ рѣзко очерченной формѣ, сообщивъ свое названіе и болѣе позднимъ направленіямъ подобнаго же рода. Къ идеализму, наконецъ, черезъ аристотелевскую систему примыкаетъ въ существенныхъ чертахъ реалистическое направленіе. Позднѣе эти направленія очень часто смѣняютъ одно другое, нерѣдко выступая рядомъ и въ борьбѣ между собою, какъ проявленія враждующихъ одновременныхъ научныхъ теченій.

А. Матеріализмъ.

§ 39. Дуалистическій матеріализмъ. 1. Матеріализмомъ мы называемъ всякое направленіе, которое считаетъ матерію и свойства тѣлъ, вытекающія изъ нея, за субстанцію вещей. Все существующее и происходящее матеріализмъ или непосредственно считаетъ за тѣлесное, или видитъ въ нихъ явленія, имѣющія свой источникъ въ матеріальныхъ свойствахъ тѣлъ. Первоначальный матеріализмъ по своему общему характеру вполнѣ соотвѣтствуетъ наивному эмпиризму въ его первоначальной формѣ, которому онъ обыкновенно сопутствуетъ въ качествѣ его метафизическаго дополненія. Матеріализмъ и наивный эмпиризмъ совмѣстно указываютъ на предметную форму мышленія, свойственную философскому умозрѣнію самаго ранняго времени. Предметы тѣлеснаго міра разсматриваются или какъ дѣйствительно данные, и даже, гдѣ вслѣдствіе стремленія разума къ единству принимается единый принципъ, объединяющій разнообразіе явленій,

тамъ этотъ послѣдній мыслится тѣлеснымъ. Поэтому такой принципъ въ древнѣйшемъ умозрѣніи является въ формѣ *перво-вещества*; въ тѣхъ же случаяхъ, когда зарождается мысль о господствѣ количественныхъ законовъ, эти послѣдніе облекаются въ тѣлесныя формы, въ правильныя геометрическія фигуры элементовъ. Собственное бытіе человѣка по его сущности считается также тѣлеснымъ. Духовные процессы происходятъ въ отдѣльныхъ органахъ и представляютъ собою ихъ дѣятельность. Сама душа въ самыхъ раннихъ ученіяхъ врачей и философовъ, подобно тому какъ и въ анимистическихъ воззрѣніяхъ народной вѣры, вполнѣ еще отожествляется съ дыханіемъ. Языкъ выражаетъ это пониманіе въ словахъ, какъ-то духъ, anima, ψυχή. Однако, противоставляя все же духовное, какъ болѣе нѣжную матерію, тѣлесному міру, какъ болѣе грубой, этотъ первоначальный матеріализмъ—*дуалистиченъ*.

2. *Три* мотива содѣйствовали выработкѣ примитивнаго дуалистическаго матеріализма, господствующаго въ первоначальный періодъ философіи. *Первый* кроется въ общей монистической тенденціи нашего мышленія, которая требуетъ однородности вещей и выражаетъ это требованіе допущеніемъ однороднаго перво-вещества или однородныхъ основныхъ элементовъ. Въ философіи этотъ первый мотивъ ясно выступаетъ въ допущеніяхъ *единаго* основного вещества у древнихъ іонійскихъ физиковъ. Сюда присоединяется въ качествѣ *второго* мотива представленіе, въ зародышѣ заключающееся въ анимизмѣ народной вѣры и потомъ впервые развитое школою врачей, представленіе, что душа—жизненный принципъ и, слѣдовательно, вещество, легко подвижное и потому легко движущее другія тѣла. Это представленіе обнаруживается въ отожествленіи души и дыханія, въ сравненіи, ея съ подвижными пылинками въ солнечныхъ лучахъ,—сравненіе, принадлежавшее пиѳагорейцамъ по свидѣтельству Аристотеля,—и въ нѣкоторыхъ воззрѣніяхъ позднѣйшихъ натурфилософовъ: въ основномъ принципѣ Гераклита, огнѣ, который представляетъ собою самое подвижное вещество и, вмѣстѣ съ тѣмъ, λόγος, разумный принципъ, и въ ученіи Демокрита, по которому душа состоитъ, подобно огню, изъ круглыхъ весьма подвижныхъ атомовъ. Наконецъ, въ качествѣ *третьяго* мотива, позднѣе всего выдвинувшагося въ философіи, выступаетъ взглядъ, развившійся внутри наивно-эмпирическаго направленія, взглядъ, что при чувственномъ воспріятіи самъ объектъ черезъ отдѣляющіяся частички переходитъ въ воспринимающій субъектъ (см. выше, стр. 178). Сводя образованіе чувственнаго воспріятія къ тѣлесному процессу, эта теорія сообщаетъ примитивному матеріализму нѣкоторое научное обоснованіе: она не останавливается на допущеніи, что душа—тѣлесная субстанція, но пытается объяснить духовные процессы, изъ

которыхъ слагается вся душевная жизнь, посредствомъ матеріальныхъ процессовъ движенія.

3. Всѣ эти мотивы совмѣстно въ первый разъ ясно выступаютъ въ *атомистической* метафизикѣ. Атомистика—первая проведенная научно форма дуалистическаго матеріализма. Она въ рѣзко очерченномъ видѣ содержитъ три мотива, обусловившіе возникновеніе этого направленія. Атомы субстанціонально вполнѣ однородны; такимъ образомъ, здѣсь дается удовлетвореніе монистической тенденціи нашего разума въ тѣхъ размѣрахъ, въ какихъ это совмѣстимо съ разнообразіемъ явленій. Поставляя духовное въ связь съ наиболѣе подвижными атомами, атомистика понимаетъ его какъ движущую силу. Наконецъ, тожество ощущенія съ ощущаемымъ въ атомистикѣ проводится строже, чѣмъ въ ученіи о качественно различныхъ элементахъ, такъ какъ впечатлѣнія, возникающія отъ предметовъ, здѣсь мыслятся какъ полные, только уменьшенные образы самихъ объектовъ. Изъ связи этихъ трехъ предпосылокъ вытекаютъ *два* важные для послѣдующаго времени принципа: принципъ постоянства матеріи и принципъ единства и неизмѣнности дѣйствующихъ причинъ. Атомы не могутъ ни возникать, ни пропадать; толчокъ, отъ вѣчности распространяющійся между ними и производящій все новыя и новыя движенія, — единственная неизмѣнная съ количественной стороны причина всѣхъ измѣненій. Законъ «изъ ничего ничто не происходитъ» имѣетъ значеніе какъ для субстанціи, такъ и для смѣны ея состояній. Такая мысль о строгой безусловной причинности, вмѣстѣ съ тѣмъ, исключаетъ всякую творческую дѣятельность въ природѣ; она сводитъ цѣль къ обманчивому призраку и необходимо приводитъ къ заключенію, что и духовная жизнь по своей сущности представляетъ собою не что иное, какъ механическое движеніе. Такимъ образомъ, всѣ взгляды болѣе поздняго матеріализма уже содержатся въ этой первоначальной формѣ сознательно выступившаго матеріализма. Атеизмъ позднѣйшихъ матеріалистовъ также подготовляется въ воззрѣніяхъ Демокрита, такъ какъ, согласно антителеологическому характеру этой философіи, боги лишены вліянія на ходъ вещей. Если Демокритъ и считаетъ еще боговъ за существа, находящіяся между небомъ и землей, то это допущеніе—только результатъ наивно-эмпирическаго воззрѣнія, не умѣющаго еще найти иного объясненія представленій о богахъ,—вспомогательное средство, которое, естественно, должно было сойти со сцены, коль скоро чувственныя представленія подверглись болѣе строгой критикѣ.

4. Въ послѣдующее время матеріалистическая атомистическая система съ двухъ сторонъ была оттѣснена на задній планъ: во-первыхъ, скептическимъ недовѣріемъ ко всякому космологическому умо-

зрѣнію возбужденнымъ софистикой, и, во-вторыхъ, сильнѣе и продолжительнѣе платоновскимъ идеализмомъ, исходящимъ отъ совершенно иныхъ предпосылокъ и требованій. Къ идеализму въ аристотелевской системѣ присоединяется реалистическое направленіе, проявившееся особенно въ естественно-научныхъ изслѣдованіяхъ, и уже въ аристотелевской школѣ выступаетъ очевидное предрасположеніе къ матеріалистическимъ представленіямъ, которыя не рѣзко противополагаются идеализму только вслѣдствіе господства цѣлевого принципа. Этимъ уже подготовляется переходъ къ двумъ послѣднимъ матеріалистическимъ системамъ античной философіи: къ *стоицизму* и *эпикуреизму*. Стоицизмъ, по своему метафизическому характеру,— телеологическій и теологическій матеріализмъ, который черезъ возвращеніе къ древнимъ космологическимъ идеямъ своеобразно сочеталъ противорѣчащіе другъ другу взгляды и потому представляетъ собой эклектическую систему возникшею изъ разнородныхъ источниковъ. Эпикуреизмъ прямо возвращается къ атомистикѣ Демокрита. Однако, онъ смягчаетъ строгую послѣдовательность атомистическаго матеріализма, оставляя рядомъ съ механической причинностью атомовъ свободное мѣсто въ объективномъ мірѣ случаю, въ поступкахъ человѣка—автономіи воли. Такимъ образомъ, каждая изъ этихъ системъ—продуктъ духа своего времени: хотя въ общемъ міропониманіи онѣ склоняются къ матеріализму, однако, онѣ ограничиваютъ его ради этическихъ интересовъ извѣстными условіями, въ чемъ сказывается вліяніе телеологическаго направленія аристотелевской философіи. Этотъ характеръ вполнѣ сохраняется и въ послѣдующихъ системахъ въ періодъ перехода греческой философіи въ христіанскую. *Неоплатонизмъ* и *гностицизмъ*, хотя они и считаютъ божество по природѣ чисто-духовной сущностью, однако, въ своемъ ученіи о послѣдовательномъ рядѣ существъ и объ общеніи индивидуальнаго духа съ божественнымъ въ состояніи просвѣтленія сильно проникнуты матеріалистическими идеями, которыя потомъ, конечно, подчиняются въ нихъ, подобно тому, какъ это было уже въ стоицизмѣ, телеологическому и теологическому направленіямъ. Этотъ характеръ матеріализма, вызваннаго не столько естественно-научными взглядами, сколько рѣзко проявившимися религіозными потребностями, оставилъ еще слѣды въ трудахъ многихъ изъ древнихъ мыслителей патристическаго періода, какъ-то *Оригена*, *Тертулліана*, дѣятельность которыхъ предшествуетъ окончательной побѣдѣ платонизма внутри христіанскаго міросозерцанія. Наоборотъ, церковная философія болѣе поздняго времени вполнѣ стоитъ подъ знаменемъ сначала платоновскаго идеализма, потомъ аристотелевскаго реализма. Въ періодъ паденія схоластики, съ развитіемъ номинализма, возрождаются опять матеріалистическія идеи,

которыя, однако, оттѣсняются скептическою тенденціею и ясно обозначеннымъ религіознымъ характеромъ этого направленія.

5. *Въ лицѣ новой естественной науки* матеріализмъ пріобрѣтаетъ могущественную союзницу. Устанавливая во многихъ областяхъ изслѣдованія природы механическое объясненіе явленій, которое нѣкогда представлялось идеаломъ демокритовской атомистикѣ, естественная наука старается распространить механическое міропониманіе на органическія явленія, а отсюда на феномены духовной жизни и моральнаго міра. Въ философіи XVII вѣка это матеріалистическое теченіе, исходящее отъ естественной науки, выступило въ двухъ формахъ. Съ одной стороны, возникла попытка опять возвратиться къ тому древнему міросозерцанію, въ которомъ встрѣчались эти идеи: къ демокритовской и эпикурейской системамъ. Такъ, *Гассенди* возстановилъ *дуалистическій матеріализмъ*. Съ другой стороны, напрашивалась попытка построить на основаніи вновь добытыхъ механическихъ взглядовъ, успѣхъ которымъ преимущественно обезпечилъ Галилей, единую философскую систему. Такимъ образомъ и возникла попытка обоснованія *монистическаго матеріализма*, предпринятая впервые *Ѳомой Гоббсомъ*.

Литература. Mullach, Fragm. philos. graec. 1 p. 357: Democriti fragm. physica. T. Lucretius Carus, De rerum natura, lib. 1 et II. Plutarch, De communibus notitiis. Scripta Moralia (критика стоической философіи). Petrus Gassendi, Syntagma philosophiae Epicuri. 1649.

§ 40. Монистическій матеріализмъ. 1. Какъ бы плодотворно ни было и для послѣдующаго времени новой естественной науки введеніе въ нее понятія объ атомѣ, однако, дуалистическій матеріализмъ, какъ міросозерцаніе, не игралъ больше никакой сколько-нибудь значительной роли. Онъ былъ вытѣсненъ монистическимъ матеріализмомъ, который несравненно больше шелъ навстрѣчу стремленію нашего мышленія къ единству и, сверхъ того, находился въ большемъ согласіи съ ростомъ изученія психическихъ фактовъ. Такимъ образомъ, развиваясь не просто въ противорѣчіи съ одновременными идеалистическими направленіями, но стоя также въ извѣстной оппозиціи къ дуалистическому атомистическому матеріализму, монистическій матеріализмъ различается отъ послѣдняго преимущественно своимъ основнымъ воззрѣніемъ, что духовная жизнь не является свойствомъ специфическихъ матеріальныхъ элементовъ, но есть вообще свойство общей матеріи, выступающее при опредѣленныхъ условіяхъ. Помимо этого онъ направляется противъ двухъ дальнѣйшихъ предпосылокъ древняго матеріализма: противъ допущенія существованія между атомами пустыхъ промежуточныхъ пространствъ и противъ объясненія чувственнаго воспріятія черезъ истеченіе отъ предметовъ

ихъ уменьшенныхъ образовъ (см. стр. 236). Считая тѣлесную сущность предметовъ за единственно данное нашему познанію, этотъ новый матеріализмъ долженъ былъ признать пустыя промежуточныя пространства за сомнительныя метафизическія измышленія. Поэтому въ XVII столѣтіи не только у *Гоббса*, но также и въ натурфилософіи *Декарта* пріобрѣтаетъ значеніе *гипотеза корпускулярная*. Признавая элементы матеріи за маленькія тѣльца, повсюду соприкасающіяся другъ съ другомъ и дѣлимыя до безконечности, поборники этой гипотезы надѣются, насколько возможно, избѣгнуть всякихъ предпосылокъ, оставаясь въ то же время вѣрными требованію, что матерія исключительно надѣлена свойствами, воспринимаемыми нами въ дѣйствительныхъ вещахъ. Значительно позднѣе, именно при помощи выводовъ изъ химическихъ законовъ соединенія элементовъ въ простыхъ вѣсовыхъ отношеніяхъ, современный матеріализмъ побѣдилъ предубѣжденіе противъ атомистики.

2. Древнее ученіе объ истеченіи образовъ отъ предметовъ, благодаря новымъ естественно - научнымъ результатамъ оказалось вполнѣ неосновательнымъ. Новую теорію подготовилъ уже Аристотель, допустивъ, что въ процессѣ воспріятія принимаетъ участіе промежуточный факторъ между объектомъ и органами чувства. Чтобы найти дорогу къ теоріи воспріятія, удовлетворяющей требованіямъ монистическаго матеріализма, слѣдовало только замѣнить его качественныя представленія количественными, механическими. Уже Гоббсъ въ этомъ отношеніи выдвинулъ точку зрѣнія, сохраненную въ существенныхъ чертахъ и современнымъ матеріализмомъ. Внѣшнее возбужденіе — движеніе, которое передается отъ объекта органу чувства; дѣйствуя на чувствительные нервы, оно, въ концѣ концовъ, передается мозгу въ видѣ движенія, такимъ образомъ, съ сохраненіемъ своей первоначальной матеріальной природы. Слѣдовательно, эта новая теорія, подобно старой, считаетъ само ощущеніе за тѣлесный механическій процессъ; однако, этотъ процессъ не состоитъ въ томъ, что предметъ производитъ прямой отпечатокъ въ воспринимающемъ субъектѣ, онъ состоитъ въ распространеніи внѣшняго процесса движенія, который, прежде чѣмъ онъ достигнетъ ощущающаго органа—таковымъ считается мозгъ—, проходитъ различныя стадіи. Въ связи съ этой новой теоріей воспріятія начинаютъ, конечно, сознавать, что ощущеніе и процессъ движенія въ мозгу, признанный за послѣднее дѣйствіе внѣшняго впечатлѣнія, строго говоря, несравнимы другъ съ другомъ: ощущеніе никогда намъ не дается въ видѣ процесса движенія. Съ цѣлью устранить это затрудненіе, уже Гоббсъ воспользовался аналогіей, которая сохранилась и на дальнѣйшихъ стадіяхъ развитія монистическаго матеріализма, поскольку послѣдній

остался вѣренъ стремленію свести всѣ дѣйствительные естественные процессы къ механическимъ движеніямъ; эта аналогія съ отношеніемъ объективно-точнаго воспріятія къ иллюзіи. Ощущенія и всѣ духовные процессы, возникающіе изъ нихъ, по своей истинной природѣ—движенія мельчайшихъ частицъ. Но эти движенія мы воспринимаемъ только неясно. Такимъ образомъ, въ насъ возникаютъ «призраки», среди которыхъ, строго говоря, и вращается поэтому вся наша духовная жизнь. Допустивъ въ этомъ пунктѣ аналогію, ее легко можно было провести и дальше. Такъ, уже Гоббсъ провелъ параллель между эгоизмомъ и постоянствомъ и самосохраненіемъ тѣла; исходя изъ положенія, что государство—сложный искусственный организмъ, онъ пытался возникновеніе общества и государства объяснить изъ естественнаго стремленія индивида къ самосохраненію.

3. Вліятельнѣйшимъ противникомъ *механической* формы новаго матеріализма въ теченіе долгаго времени оставался картезіанскій дуализмъ, который въ области неорганическихъ и даже органическихъ явленій вполнѣ придерживался механическаго міросозерцанія, въ области-же духовной жизни пытался его отклонить черезъ допущеніе самостоятельной субстанціи — души, основное свойство которой—мышленіе. При этомъ особенно сильное вліяніе оказало развитое Декартомъ воззрѣніе, что матерія обладаетъ только *пассивными* свойствами и этимъ отличается отъ всего духовнаго, первоначальная сущность котораго—*активность*. Это воззрѣніе, непосредственно вызывавшее допущеніе, что и во внѣшней природѣ происхожденіе всѣхъ движеній должно быть приписано *внѣміровому* интеллекту, въ послѣдующій періодъ вооружила какъ философію, такъ и естественную науку противъ механическаго матеріализма. Такъ, противниками его были два выдающіеся естествоиспытателя конца XVII столѣтія, *Исаакъ Ньютонъ* и *Робертъ Бойль*. Указанное воззрѣніе заставило Ньютона признать дѣйствіе на разстояніи небесныхъ тѣлъ за явленіе, истинное происхожденіе котораго скрыто отъ насъ: матерія, какъ вполнѣ пассивный принципъ, можетъ во внѣ обнаруживать дѣйствія только въ томъ случаѣ, если они ей самой сообщены, послѣ чего она ихъ передаетъ черезъ простое соприкосновеніе. Послѣднее основаніе всякаго проявленія силы и въ области внѣшней природы Ньютонъ видѣлъ поэтому въ духовномъ принципѣ, который, кажется, у него игралъ ту-же роль, что «assistentia supranaturalis» въ окказіонализмѣ. *Лейбницъ* еще сильнѣе подчеркнулъ эту духовную природу силъ: его философія въ послѣдній періодъ разсматривала матерію вообще только какъ способъ проявленія внутренняго духовнаго бытія вещей (см. стр. 153).

4. Это явно антиматеріалистическое теченіе въ естественной наукѣ конца XVII и начала XVIII вѣка было ослаблено подъ влія-

ніемъ все болѣе и болѣе укрѣпляющагося взгляда, что дѣйствіе на разстояніи не представляетъ собою просто, какъ думалъ Ньютонъ, явленія еще неизвѣстныхъ силъ, но само является силой, первоначально свойственной самой матеріи. Благодаря этому, исчезло со сцены картезіанское представленіе объ абсолютной пассивности матеріи: матерія превращается въ общую носительницу естественныхъ силъ, и теперь уже при случаѣ телеологическія воззрѣнія могли быть совмѣщены съ матеріалистическими взглядами. Однако, матеріализмъ этого времени все же былъ склоненъ преимущественно къ механическому объясненію, поэтому его главной выразительницею является механическая школа врачей, примыкающая къ Гарвею и Декарту и противоположная школѣ теологовъ и анимистовъ, допускающихъ существованіе специфической жизненной силы. Вмѣстѣ съ этимъ, въ началѣ XVIII столѣтія, путемъ своеобразнаго преобразованія одной изъ великихъ системъ недалекаго прошлаго, развилась новая форма монистическаго матеріализма. Какъ бы ни незначительно было вліяніе *системы Спинозы* на непосредственно слѣдующую за ней умозрительную философію, но на отдѣльныхъ естествоиспытателей и свободомыслящихъ, воспитавшихся на естественной наукѣ, она оказала громадное дѣйствіе. Въ дѣйствительности, одинъ изъ нихъ, *Джонъ Толандъ*, первый въ своемъ «Пантеистиконѣ» не только выдвинулъ на сцену пантеизмъ, родственный спинозовому, только сильно проникнутый натуралистическимъ духомъ, но и ясно изложилъ основныя мысли новой формы матеріализма, которую мы, въ отличіе отъ механической Ѳомы Гоббса, можемъ назвать *психофизическимъ матеріализмомъ*—терминомъ, присвоеннымъ ей, конечно, только въ новѣйшее время. Спиноза протяженіе и мышленіе разсматривалъ какъ соотвѣтствующіе другъ другу аттрибуты субстанціи. Его положенію «порядокъ идей тотъ же, что и порядокъ вещей» не трудно было приписать тотъ смыслъ, что истинно реальное — протяженныя вещи, идеи же только — субъективные образы вещей. Если попытаться дальше разложить каждый изъ этихъ модусовъ, то останется въ качествѣ простѣйшей формы реальнаго бытія— матеріальное движеніе, въ качествѣ простѣйшей формы идеи — ощущеніе, соотвѣтствующее такому движенію. Такимъ образомъ и возникло допущеніе, что ощущеніе — специфическое свойство матеріи вообще, которое, однако, только подъ извѣстными благопріятными условіями, становится *сознательнымъ* ощущеніемъ и которое, ставши таковымъ, черезъ сочетаніе съ другими ощущеніями, образуетъ разнообразныя сложныя идеи. Сообразно интеллектуальной тенденціи психологіи этого времени воля, аффекты и чувства понимались обычно, какъ «идеи» или представленія, составленныя изъ ощущеній. Связь же простыхъ ощущеній, сопровождающихъ опредѣленныя движенія матеріи, по

предположенію, образуется сама собою, коль скоро подъ вліяніемъ какихъ-либо условій тѣлеснаго механизма возникли движенія. Поэтому въ сложныхъ психическихъ процессахъ видѣли *комплексы простыхъ ощущеній*, въ самомъ-же ощущеніи—исключительно свойство матеріи, которое ей присуще точно такъ-же, какъ протяженіе и непроницаемость. Какъ изъ послѣднихъ должны быть поняты внѣшнія механическія свойства матеріи, такъ изъ ощущенія—ея внутреннія психическія свойства. Этимъ была устранена трудность, выдвинутая ученіемъ о «призракахъ». Однако, при объясненіи духовной жизни это направленіе все-же пользовалось внѣшними механическими свойствами матеріи: физическіе процессы, происходящіе въ мозгу, считались причинами всѣхъ связей ощущеній, слѣдовательно, всего, въ чемъ состоитъ собственная сущность духовныхъ процессовъ. Вслѣдствіе этого психофизическій матеріализмъ вполнѣ попадаетъ въ кругъ матеріалистическихъ воззрѣній; это ясно обнаруживается также въ томъ, что нерѣдко одинъ и тотъ-же писатель колеблется между той и другой формами матеріализма, или въ томъ, что вообще духовные процессы характеризуются какъ «отраженіе» физическихъ мозговыхъ процессовъ безъ яснаго указанія, какъ представляютъ себѣ возникновеніе этихъ отраженій. Такъ, среди французскихъ философовъ XVIII столѣтія *Ламеттри* и *Гольбахъ* вообще примыкаютъ къ механическому матеріализму, *Дидро* и *Гельвецій* — къ психофизическому. Однако, въ «системѣ природы» Гольбаха встрѣчаются отдѣльныя мѣста въ духѣ психофизическаго матеріализма. При переходѣ къ послѣднему, естественно, было воспользоваться лейбницевскимъ понятіемъ *монады*, превративъ ее, что впервые сдѣлалъ *Мопертюи*, въ «ощущающій атомъ» съ цѣлью вмѣстѣ съ тѣмъ пойти навстрѣчу вновь возрождающимся атомистическимъ идеямъ.

5. Основная тенденція болѣе поздняго матеріализма, именно нѣмецкаго, примыкающаго большею частью къ *Людвигу Фейербаху* и современной физіологіи, вполнѣ носитъ характеръ психофизическаго матеріализма. Такъ, натурфилософы этого направленія, *Молешотъ, Л. Бюхнеръ,* особенно подчеркиваютъ субъективность и относительность ощущеній; матеріалистическая же тенденція у нихъ обычно проявляется въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, въ провозглашеніи общей зависимости психической жизни отъ чувственныхъ и мозговыхъ функцій; во-вторыхъ, въ требованіи, чтобы вслѣдствіе этой зависимости психическіе процессы были выведены изъ функцій мозга. Подобно натурфилософскому или *физіологическому*, къ психофизическому матеріализму сводится также *соціологическій* матеріализмъ, выступившій около середины XIX столѣтія и нашедшій своихъ главныхъ защитниковъ въ лицѣ *К. Маркса* и *Фр. Энгельса*; впрочемъ,

онъ еще въ бо̀льшей степени, чѣмъ натурфилософскій матеріализмъ, превращаетъ психофизическій матеріализмъ въ неопредѣленную мысль о полной зависимости духовной жизни отъ тѣлесной. Разсматривая всякую культуру, какъ продуктъ матеріальныхъ условій бытія, духовную-же сторону ея, какъ «надстройку», возвышающуюся на «базисѣ» хозяйственныхъ отношеній, соціологическій матеріализмъ съ его исключительнымъ примѣненіемъ къ общественнымъ проблемамъ вполнѣ устранилъ метафизическія основы матеріализма; его отдѣльныя предпосылки даже встали въ противорѣчіе съ метафизикой матеріализма, напримѣръ, роль, отводимая соціальными теоріями этого направленія техническимъ открытіямъ въ смѣнѣ хозяйственныхъ формъ. Въ этомъ случаѣ процессы, принадлежащіе къ духовной сторонѣ культуры, признаются за движущія силы развитія матеріальной культуры и при этомъ даже не дѣлается попытки непосредственно вывести сами эти духовныя силы изъ матеріальныхъ условій. Такая неясность метафизическихъ основъ соціологическаго матеріализма имѣетъ свой источникъ въ томъ, что для него представляютъ интересъ вообще только практическіе вопросы. Вслѣдствіе этого, самъ онъ страдаетъ отсутствіемъ необходимаго теоретическаго фундамента, возвести который, очевидно, было предоставлено физіологическому матеріализму.

6. Этотъ послѣдній выступилъ въ новѣйшее время, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ двухъ факторовъ: во-первыхъ, анатоміи и патологіи мозга, и, во-вторыхъ, физіологическаго направленія психологіи. Анатомія мозга, въ связи съ патологической локализаціей психофизическихъ разстройствъ въ отправленіяхъ функцій, какъ-то языка, функцій центральныхъ чувствъ, наталкивала на представленія, которымъ въ началѣ XIX столѣтія уже воспользовалась френологическая система *Фр. Галля*. Послѣдующіе изслѣдователи, оставивъ тѣ же самыя предпосылки, пытались только предположенія Галля, установленныя большею частью произвольно, замѣнить такими, которыя стояли бы въ бо̀льшемъ согласіи съ патологическими фактами и анатоміей нервовъ. Сущность предпосылокъ френологической системы заключалась въ томъ, что онѣ сложные психическіе процессы ставили въ связь съ опредѣленными частями мозга, характеризуя ихъ, какъ «функціи» этихъ, но не выясняя, впрочемъ, характера связи такихъ функцій съ ихъ физическими компонентами. Эти представленія пріобрѣли потомъ значеніе въ *двухъ* переходящихъ другъ въ друга формахъ. Согласно первой, цѣлая большая функціональная область, какъ-то языкъ, зрительная память или даже такъ называемый «интеллектъ», пріурочивается къ мозговой области болѣе или менѣе значительной по протяженію; согласно второй, отдѣльныя явленія интеллектуальной жизни, «представленія» локализируются въ опредѣленныхъ элементахъ

мозговой коры, въ мозговыхъ клѣточкахъ, причемъ основаніемъ такой локализаціи каждый разъ служили анатомическія отношенія нервовъ, экспиментальные и патологическіе опыты. Хотя эта гипотеза и представляетъ собой дальнѣйшее развитіе первоначальной основной мысли психофизическаго матеріализма, однако ее едва-ли можно назвать улучшеніемъ его. Предпосылка, что ощущеніе — основное свойство матеріи, представляетъ собою относительно простое допущеніе, пониманіе-же какого-нибудь запутаннаго психическаго процесса—а такимъ является «представленіе», разсматриваемое психологически — какъ «функціи» опредѣленныхъ частей мозга или даже мозговыхъ клѣточекъ такъ неопредѣленно, что съ нимъ не связано никакого точнаго понятія ни въ физіологическомъ, ни въ психологическомъ смыслѣ.

Въ противоположность этому неопредѣленному представленію, выдвинутому френологіей, новое направленіе современной психологіи, видящее свою задачу въ физіологическомъ объясненіи душевныхъ процессовъ, опять пытается путемъ возвращенія къ основнымъ мыслямъ психофизическаго матеріализма, какъ его выдвинулъ *Джонъ Толандъ*, найти болѣе надежный базисъ для своей системы. Вслѣдствіе этого каждый процессъ сознанія понимается какъ «сложный феноменъ», образующійся путемъ суммированія безчисленнаго множества ощущеній. Конечно, указанная предпосылка не даетъ удовлетворительнаго объясненія психологическихъ процессовъ; попытки объясненія здѣсь сводятся частью къ общему и неопредѣленному указанію на зависимость психическихъ фактовъ отъ физическихъ, частью къ пустымъ аналогіямъ между ними.

7. Будучи самымъ древнимъ міросозерцаніемъ, матеріализмъ въ большей степени, чѣмъ какое-либо другое метафизическое направленіе, является вполнѣ законченнымъ и проведеннымъ. Соціологическій матеріализмъ въ его цѣломъ можно разсматривать какъ вѣтвь, которая при окончательномъ рѣшеніи проблемы приводитъ къ физіологическому матеріализму и которая сама вытѣсняется со сцены, коль скоро матеріализмъ долженъ быть отвергнутъ. Механическій матеріализмъ въ новое время совершенно исчезъ, такъ какъ онъ съ своимъ утвержденіемъ, что психическіе процессы представляютъ собою неотчетливо воспринятыя движенія, приводитъ къ «asylum ignoratiae» съ гносеологической стороны ненадежному. Изъ обѣихъ формъ новаго физіологическаго матеріализма френологическій, если попытаться проанализировать введенное имъ понятіе «функціи мозга», необходимо приводитъ къ психологическому, который, вмѣстѣ съ тѣмъ, является первоначальною формой психофизическаго матеріализма и который считаетъ ощущеніе за психическій элементарный феноменъ, каждый же сложный процессъ сознанія—за феноменъ, выводимый изъ физіо-

логическихъ условій путемъ суммированія элементарныхъ феноменовъ. Окончательное сужденіе о матеріализмѣ въ этой послѣдней формѣ его находится въ необходимой зависимости отъ разрѣшенія *двухъ* вопросовъ: 1) Можно-ли дѣйствительно понимать сложные духовные процессы, какъ простыя суммы ощущеній? 2) Представляютъ-ли физіологическіе мозговые процессы вспомогательное средство, достаточное теперь или, по крайней мѣрѣ, въ будущемъ, для объясненія связи духовныхъ процессовъ? Первый изъ этихъ вопросовъ *отрицательно* разрѣшается психологіей, второй—физіологіей. Психологическій анализъ ставитъ внѣ сомнѣнія, что психическіе процессы, напримѣръ, образованіе представленія, аффектъ, волевой процессъ, не являются простыми суммами ощущеній, но процессами, которые покоятся на своеобразныхъ, образующихся по опредѣленнымъ психическимъ законамъ сочетаніяхъ элементовъ, представляющихъ собою ощущенія или чувства. Съ другой стороны, физіологическій анализъ нервныхъ процессовъ подтверждаетъ общій естественно-научный принципъ, что изъ физическихъ процессовъ могутъ быть выведены только другіе физическіе процессы. На основаніи закона эквивалентности изъ механическихъ процессовъ могутъ выводиться другіе механическіе процессы, изъ опредѣленныхъ физическихъ энергій — другія такія же энергіи. Поэтому какъ при попыткѣ понимать физіологическіе процессы въ качествѣ механическихъ, такъ и при попыткѣ объяснить ихъ изъ законовъ энергіи, они всегда останутся въ кругу физическихъ процессовъ, которые не стоятъ ни въ какой прямой причинной связи съ духовными явленіями. Такимъ образомъ, психофизическій матеріализмъ лишился поддержки какъ со стороны психологіи, такъ со стороны физики и физіологіи,—дисциплинъ, которыя онъ, судя по названію, желалъ объединить. Однако, онъ кое-какъ продолжаетъ еще существовать, пока психологическія и физіологическія понятія остаются достаточно неопредѣленными; поэтому еще продолжаетъ играть большую роль простое представленіе о функціональныхъ отношеніяхъ безъ болѣе точнаго указанія на ихъ *сущность*. Однако, такимъ путемъ психофизическій матеріализмъ, въ концѣ концовъ, приходитъ къ «asylum ignoratiae», къ которому нѣкогда привелъ и механическій.

Литература. Hobbes. De corpore, Op. philos. ed. Malesworth, I. Leviathan, ibid. III. John Toland, Pantheistikon. 1710 (anonym) Lamettrie, Histoire naturelle de l'âme. 1745. L'homme machine. 1748. Diderot, Pensées sur l'interprétation de la nature. 1754. Entretien entre d'Alembert et Diderot. Rêve d'Alembert. 1769. Miraband (псевдонимъ Гольбаха), Système de la nature. 1770. Френологическій матеріализмъ: Gall, Sur les fonctions du cerveau etc. 1822–25. По-нѣмецки 1829 (болѣе ранніе сочиненія Галля отъ 1809 г.). Къ критикѣ новѣйшихъ формъ френологическаго матеріализма и психофизическаго въ психологіи см. Wundt, Zur Frage der Localisation der Grosshirnfunctionen, Philos. Stud. Bd. 6. О психической причинности, тамъ же Bd. 10. Объ опредѣленіи психологіи, тамъ же Bd. 12.

Б. Идеализмъ.

§ 41. Объективный идеализмъ. 1. Подъ идеализмомъ обычно понимается всякое міросозерцаніе, которое считаетъ духовное содержаніе жизни за главное или единственно-цѣнное и признаетъ, что субстанція вещей—духовное бытіе. Поэтому въ основѣ предпосылокъ идеализма лежатъ преимущественно *практическіе* мотивы. Въ связи съ этимъ руководящую роль въ немъ, разумѣется, играетъ понятіе *цѣнности*. Въ то время какъ матеріализмъ и большею частью также реализмъ прежде всего направляются на пониманіе міра, идеализмъ стремится, вмѣстѣ съ тѣмъ, оцѣнивать отдѣльныя явленія сообразно этическимъ потребностямъ, почему обычно сужденія оцѣнки здѣсь принимаютъ уже участіе при рѣшеніи проблемъ познанія. Принимая во вниманіе основанія, опредѣляющія первоначальное возникновеніе различныхъ метафизическихъ направленій, можно ихъ взаимное отношеніе охарактеризовать слѣдующимъ образомъ: въ матеріализмѣ господствуетъ стремленіе къ познанію, въ идеализмѣ—этическіе интересы, реализмъ-же пытается обоимъ удѣлить одинаковое вниманіе. Сюда присоединяется еще различіе въ самихъ теоретическихъ интересахъ. Если матеріализмъ на первый планъ выдвигаетъ познаніе *внѣшняго міра*, то для идеализма исходные пункты—*человѣкъ*, его жизнь, происхожденіе, судьбы и надежды; реализмъ и здѣсь пытается равномѣрно изслѣдовать оба ряда вопросовъ. Такое отношеніе между матеріализмомъ, идеализмомъ и реализмомъ обнаруживается въ послѣдовательной смѣнѣ системъ античной философіи: въ древнѣйшей наивно матеріалистической космологіи преобладаетъ стремленіе къ общему объясненію природы, потомъ первая идеалистическая система, платоновская, главное вниманіе удѣляетъ антропологическимъ и этическимъ проблемамъ; наконецъ, въ реалистической системѣ Аристотеля, естественно-научныя и антропологическія проблемы подвергаются обстоятельному изслѣдованію.

2. Идеализмъ зарождается уже на ступени преднаучнаго и въ особенности миѳологическаго мышленія. Всякая первичная миѳологія—частью примитивное объясненіе міра, частью этико-религіозное міросозерцаніе. Если объясненіе природы находитъ свое выраженіе, главнымъ образомъ, въ миѳахъ о природѣ, то этико-религіозное міросозерцаніе выступаетъ преимущественно въ представленіяхъ о богахъ, какъ вершителяхъ судьбы человѣка и его защитникахъ, богахъ, которые для него являются воплощеніемъ его радостей и страданій, его надеждъ и опасеній. Такъ какъ міропониманіе здѣсь очень тѣсно связано съ этико-религіознымъ міросозерцаніемъ, то на этой миѳологической ступени направленія, лежащія въ основаніи различныхъ міросозерцаній,

могутъ быть обособлены лишь по извѣстнымъ преобладающимъ стремленіямъ. Однако, въ Греціи уже на миѳологической ступени указанныя выше два направленія рано противополагаются другъ другу: рядомъ съ миѳомъ о природѣ народной религіи, какъ онъ проявляется въ гомеровскомъ сказаніи о мірѣ боговъ, находитъ мѣсто культъ мистерій, какъ существенно иная религіозная форма. Если въ гомеровскихъ богахъ находитъ выраженіе жизнерадостность, которая сосредоточиваетъ главный интересъ человѣка на чувственномъ мірѣ и связи его явленій, то діонисовскія и орфическія мистеріи вполнѣ направляютъ вниманіе на міръ, лежащій по ту сторону земного; въ формѣ этихъ культовъ, въ которой чередуются страстный подъемъ духа и глубокій упадокъ его, находятъ характерное выраженіе надежда и опасеніе собственной души человѣка, стремящейся за предѣлы земного міра. Оба направленія миѳологическаго мышленія еще сохраняются въ начаткахъ философіи. Уже древніе видѣли въ космологическихъ усмотрѣніяхъ іонійскихъ физиковъ дальнѣйшее развитіе космологическихъ миѳовъ, въ которомъ миѳъ о природѣ въ его различныхъ формахъ поставленъ въ отношеніе съ проблемами о возникновеніи міра. Съ другой стороны, пиѳагорейская школа образовала союзъ, религіозныя стремленія котораго тѣсно переплетались съ стремленіями орфическаго культа, и который съ самаго начала направилъ вниманіе на вопросы о будущей жизни и о судьбахъ души послѣ смерти. Оба направленія начинаютъ сближаться другъ съ другомъ въ этической тенденціи, такъ какъ и космологическое усмотрѣніе становится въ противорѣчіе съ миѳомъ о природѣ, съ его антропоморфическими представленіями о богахъ, что впервые выступило въ элеатской школѣ. Съ этой борьбою противъ народной миѳологіи у элеатовъ, какъ и у Гераклита, связывается стремленіе противопоставить теченію явленій единое понятіе, выражающее сущность вещей. Чѣмъ больше эти понятія покоющагося бытія и непрерывнаго теченія вещей въ своей недоступной замкнутости исключали всякую попытку поставить ихъ въ отношеніе къ міру явленій, тѣмъ больше должна была выступить на видъ противоположность между дѣйствительностью и понятіемъ, родственная противоположности между чувственнымъ міромъ и плодомъ человѣческихъ желаній и надеждъ, сверхчувственнымъ, въ томъ видѣ, какъ онъ положенъ въ основу ученія пиѳагорейцевъ о безсмертіи. Слѣдовательно, какъ въ ученіи пиѳагорейцевъ, такъ и въ ученіи элеатовъ и Гераклита, уже въ космологическій періодъ греческой философіи зарождаются стремленія выйти за предѣлы примитивнаго матеріализма, свойственнаго древнѣйшему умозрѣнію. Къ такимъ стремленіямъ въ качествѣ послѣдняго рѣшительнаго момента присоединился переворотъ въ области философской мысли, подготовленный софистикою и окончательно произ-

веденный Сократомъ, переворотъ, вслѣдствіе котораго философскій интересъ сосредоточился на *человѣкѣ* и главнымъ образомъ, такъ какъ съ этого времени самопознаніе стало считаться за важнѣйшую задачу философіи, на его *духовномъ* бытіи. Изъ этихъ трехъ факторовъ, изъ пиѳагорейскаго ученія о сверхчувственномъ мірѣ, изъ убѣжденія въ возможности познать въ понятіяхъ сущность вещей, освобожденную отъ чувственной призрачности и, наконецъ, изъ сократовскаго ученія объ абсолютной цѣнности духовной стороны человѣка,— развился идеализмъ въ своей наиболѣе вліятельной формѣ, *платоновскій идеализмъ*.

3. Развитіе этого идеализма въ деталяхъ сверхъ того опредѣлялось его положеніемъ относительно предшествующихъ направленій: его отрицательнымъ отношеніемъ къ *скептицизму* и *сенсуализму* софистовъ, съ одной стороны, и къ *матеріализму* предшествующей натурфилософіи, съ другой. Въ противоположность скептицизму и сенсуализму, Платонъ провозглашаетъ *общезначимость* всякаго истиннаго познанія, по природѣ своей представляющаго *познаніе въ понятіяхъ*. Въ противоположность матеріализму, онъ учитъ, что *духовное бытіе*, въ чувственномъ мірѣ выступающее лишь въ несовершенныхъ формахъ явленія, представляетъ собою существенное содержаніе знанія. Доводы, которыми пользуется платоновскій идеализмъ при опроверженіи указанныхъ направленій, въ различныхъ отношеніяхъ отклоняющихся отъ него, могутъ быть сведены къ *тремъ*.

1) Существованіе *мнѣній* субъективно требуетъ существованія *знанія*, какъ своего необходимаго коррелята, знаніе, въ свою очередь, предполагаетъ объективную *истину* въ качествѣ своего содержанія. Объектомъ мнѣній является измѣнчивый чувственный міръ, слѣдовательно, объектомъ знанія долженъ быть неизмѣнный сверхчувственный міръ, *міръ идей*.

2) *Понятія*, существующія въ нашемъ духѣ, указываютъ на существованіе предметовъ, адэкватныхъ имъ, подобно тому, какъ чувственныя воспріятія указываютъ на чувственные предметы внѣ насъ. Чувственное воспріятіе измѣнчиво, такъ какъ его объекты измѣнчивы; понятія же, заключая въ себѣ общее изъ ряда измѣнчивыхъ воспріятій, постоянны, поэтому ихъ объекты, идеи, неизмѣнны; и такъ какъ въ понятіи мы познаемъ *сущность* предмета, идея должна объективно быть сущностью вещи. Поэтому понятіе и чувственное воспріятіе относятся другъ къ другу такъ же, какъ *бытіе* и *призракъ*.

3) Всякое человѣческое дѣйствіе предполагаетъ и требуетъ существованія *высшаго блага*. Это высшее благо въ чувственномъ мірѣ достижимо лишь приблизительно. Дѣйствительно, оно можетъ быть достигнуто только въ сверхчувственномъ мірѣ; будучи мыслимо по

отношенію къ измѣнчивымъ благамъ чувственнаго міра въ качествѣ единаго и неизмѣннаго блага, оно, равнымъ образомъ, представляетъ собою постоянное понятіе, указывающее на неизмѣнную, вѣчную идею, какъ свой объектъ. Какъ понятіе блага является совершеннѣйшимъ изъ всѣхъ понятій, такъ и идея блага должна быть высшею изъ идей, и поэтому, будучи высшимъ объектомъ сверхчувственнаго міра, она тожественна съ идеей божества.

Первый изъ приведенныхъ трехъ доводовъ направляется противъ ученія софистовъ, что существуютъ только мнѣнія, истинное-же знаніе ни въ коемъ случаѣ не существуетъ; второй—противъ матеріалистовъ-натурфилософовъ, признававшихъ чувственныя качества вещей за ихъ истинную сущность: они, согласно діалогу «Софистъ», вѣрили «въ возможность все познать при помощи внѣшнихъ чувствъ»; третій доводъ направляется совмѣстно противъ скептиковъ и матеріалистовъ, противъ ихъ общаго утвержденія, что существованіе сверхчувственнаго міра недоказуемо и что всѣ человѣческія блага лежатъ въ предѣлахъ чувственнаго міра.

4. Результатомъ этого изслѣдованія, направленнаго противъ указанныхъ теченій, явился *объективный идеализмъ*. Идеи Платона—духовные объекты и, вмѣстѣ съ тѣмъ, первообразы дѣйствительныхъ вещей. По аналогіи съ отношеніемъ истиннаго знанія къ мнѣніямъ, понятія къ чувственному воспріятію, мыслится также и отношеніе сверхчувственнаго міра идей къ чувственному; понятія такъ же относятся къ своимъ объектамъ, идеямъ, какъ чувственныя воспріятія къ чувственнымъ объектамъ. Идеи, воплощаясь въ чувственныхъ вещахъ, затемняются, вслѣдствіе чего чувственныя вещи въ той же мѣрѣ являются несовершенными образами идей, въ какой чувственныя воспріятія—несовершенными, измѣнчивыми отпечатками понятій. Идеи, какъ объекты, такъ же дѣйствуютъ на разсудокъ, какъ чувственные объекты—на чувственность. Различіе здѣсь заключается лишь въ томъ, что чувственные объекты непосредственно дѣйствуютъ на чувственность, разсудокъ же къ дѣйствію побуждается мышленіемъ. Поэтому у Платона процессъ образованія понятій, имѣющій первоначальную основу въ интеллектуальномъ созерцаніи объектовъ понятій, совершается при посредствѣ мышленія, и чувственное воспріятіе при этомъ имѣетъ значеніе первой причины, побуждающей мышленіе постепенно припомнить первое интеллектуальное созерцаніе. Такимъ образомъ, процессъ познанія заключенъ въ предѣлахъ между чувственнымъ и интеллектуальнымъ созерцаніями, посредствующимъ членомъ между которыми является діалектическое мышленіе. Въ этой посредствующей роли мышленія раскрывается положеніе человѣка между чувственнымъ и сверхчувственнымъ мірами; изъ этого положенія, въ свою очередь, выясняется

природа человѣческой души: душа, будучи принципомъ жизни, заключаетъ въ себѣ ту духовную дѣятельность, при помощи которой совершается переходъ отъ чувственнаго созерцанія къ интеллектуальному, и которая, поэтому, первоначально сама должна принадлежать къ сверхчувственному міру, источнику интеллектуальнаго созерцанія идей. Согласно этому, душа должна быть, подобно идеямъ, вѣчна. Ея предсуществованіе — теоретическій постулатъ, потому что возникновеніе понятій предполагаетъ воспоминаніе душою идей; ея существованіе послѣ уничтоженія чувственнаго бытія—практическій, потому что высшее благо, къ которому неусыпно стремится душа вслѣдствіе заложеннаго въ ней понятія блага, должно быть достижимо для нея. Такъ какъ, однако, оно не достижимо въ чувственномъ мірѣ, то необходимо допустить существованіе души послѣ смерти, когда она непосредственно обладаетъ высшимъ благомъ.

5. Изъ этого положенія души между чувственнымъ міромъ и міромъ идей, вмѣстѣ съ тѣмъ, заранѣе обрисовывается то направленіе, въ которомъ Платонъ разрѣшилъ *три* главныя проблемы философіи, космологическую, психологическую и этическую. Изъ нихъ *космологическая* проблема у него позже всѣхъ нашла разрѣшеніе, такъ какъ, согласно своей идеалистической точкѣ зрѣнія, онъ выдвигалъ на первый планъ психологическіе и этическіе вопросы. Сверхъ того, разрѣшенія космологическихъ проблемъ даются у Платона въ такихъ поэтико-миѳологическихъ формахъ, что связь ихъ съ принципами ученія объ идеяхъ можетъ быть указана развѣ лишь въ общихъ чертахъ. Такая связь, прежде всего, обнаруживается въ ученіи Платона, что душа, являясь въ человѣкѣ связующимъ звеномъ его съ міромъ идей, въ мірѣ вообще въ формѣ міровой души осуществляетъ воплощеніе идей въ чувственныхъ вещахъ, ученіи, которое Платонъ, облекая въ миѳологическую форму, выражаетъ слѣдующимъ образомъ: творецъ міра, деміургъ, представляющій собою нѣчто среднее между богомъ и міромъ, формируетъ чувственныя вещи по прообразу идей. Для нагляднаго изображенія этой творческой дѣятельности, Платонъ пользуется представленіемъ, заимствованнымъ изъ области математическихъ конструкцій, представленіемъ, которое и склонило его вернуться въ этой области къ пиѳагорейской космологіи. Если древніе пиѳагорейцы мыслили числа, изъ которыхъ, по ихъ мнѣнію, состоятъ всѣ вещи, пространственно въ формѣ правильныхъ геометрическихъ фигуръ, то платоновская философія, вслѣдствіе движенія ея мысли въ сферѣ понятій, изъ котораго возникло ученіе объ идеяхъ, — образовала изъ этихъ наглядныхъ представленій о числахъ абстрактныя понятія чиселъ, которыя по отношенію къ идеямъ получаютъ названіе «идеальныхъ чиселъ». Уже въ качествѣ таковыхъ они играютъ роль въ позднѣйшей пиѳагорей-

ской школѣ, находившейся подъ вліяніемъ платоновской. Поэтому, мы можемъ космологическій миѳъ Платона, приведенный имъ въ Тимеѣ, по его философскому содержанію понимать слѣдующимъ образомъ: образованіе міра разсматривается здѣсь какъ процессъ, въ которомъ по образцу чистыхъ, абстрактныхъ, т. е. чувственно несозерцаемыхъ понятій, образуются пространственныя формы, чувственно созерцаемыя, но въ то же время представляющія отраженіе понятій. Это отношеніе идеальныхъ чиселъ, или абстрактныхъ числовыхъ понятій, къ реальнымъ числамъ, правильнымъ пространственнымъ формамъ, Платонъ и могъ разсматривать, какъ примѣръ, вполнѣ пригодный для пониманія отношенія между идеями и чувственными вещами вообще.

Въ существенныхъ чертахъ иная задача стояла передъ философомъ при разрѣшеніи имъ *психологической* и въ связи съ нею *этической* проблемы. Здѣсь онъ долженъ былъ раскрыть въ постепенной послѣдовательности душевныя силы, въ которыхъ постепенно осуществляется дѣятельность идей въ человѣческомъ сознаніи. Стремясь удовлетворить этому общему требованію въ связи съ проведеніемъ непосредственнаго психологическаго изслѣдованія, Платонъ и приходитъ къ своему ученію о *частяхъ души*. Изъ разсмотрѣнія же душевныхъ силъ съ точки зрѣнія требуемаго для нихъ идеальнаго совершенства возникли его *понятія добродѣтелей*. Наконецъ, перенесеніе всѣхъ этихъ понятій, почерпнутыхъ изъ индивидуальной человѣческой жизни, на государство, привело его къ ученію объ *идеальномъ государственномъ строѣ*.

6. Такъ какъ въ ученіи объ идеяхъ центральное мѣсто занимаютъ *практическія* требованія, для которыхъ теоретическое умозрѣніе должно было дать только необходимое обоснованіе, то въ платоновскомъ идеализмѣ, этой первой формѣ идеализма, прямо бьетъ въ глаза, что въ дѣлѣ его возникновенія большую роль играли *оцѣнка* благъ и стремленіе къ реформированію жизни сообразно этическимъ идеаламъ. Съ теоретической стороны этотъ объективный идеализмъ допускаетъ *дуализмъ въ двоякомъ отношеніи*: во-первыхъ, дуализмъ идей и чувственныхъ вещей, причемъ здѣсь, познаніе сохраняетъ все еще наивный характеръ, и въ ученіи о воспоминаніи идеи мыслятся аналогично чувственнымъ вещамъ; и во-вторыхъ, дуализмъ тѣла и души, причемъ послѣдняя разсматривается какъ промежуточное звено между міромъ идей и чувственнымъ міромъ, которому должно принадлежать бытіе, независимое отъ послѣдняго, и которое, поэтому, строго говоря, лишается значенія промежуточнаго звена; благодаря же этому подпадаетъ сомнѣнію и идея безсмертія, имѣющая свое основаніе въ идеяхъ предсуществованія души и ея существованіи послѣ смерти тѣла

Эти недостатки платоновскаго идеализма уже отчасти были от-

мѣчены Аристотелемъ. Стремясь устранить ихъ и полнѣе удовлетворить требованіямъ эмпирической дѣйствительности, онъ первый приходитъ въ своей системѣ къ *реализму*, удерживая все же изъ міросозерцанія Платона *два* идеалистическіе элемента: трансцендентную *идею Бога* и понятіе *активнаго разума*. Оба эти элемента идеалистичны потому, что они покоятся на понятіи чистой, не-матеріальной формы, съ метафизической стороны въ существенныхъ чертахъ совпадающимъ съ понятіемъ платоновской идеи. Однако, гносеологическое обоснованіе, данное Аристотелемъ обѣимъ этимъ идеямъ, сообщаетъ имъ реалистическій характеръ: оба чистыя формальныя понятія не познаются у него ни при помощи акта воспоминанія, ни непосредственнымъ діалектическимъ процессомъ мышленія; они представляютъ собою послѣдніе члены ряда развитія, происходящаго въ области чувственнаго и эмпирическаго. Какъ космическія движенія предполагаютъ перваго двигателя, который уже съ своей стороны не возникаетъ ни изъ какого новаго движенія, такъ душевные процессы, поднимаясь отъ чувственнаго воспріятія до чистаго мышленія, предполагаютъ духовную дѣятельность, которая не объединяетъ въ себѣ, подобно другимъ, пассивнаго страданія съ активной дѣятельностью, но представляетъ собою чистую дѣятельность, являющуюся, вмѣстѣ съ тѣмъ, чистою сущностью духа. Въ обоихъ случаяхъ, въ понятіи Бога и въ понятіи чистаго разума, такимъ образомъ реальное развитіе требуетъ введенія идеалистическихъ элементовъ, хотя, вслѣдствіе этого, направленіе въ цѣломъ отнюдь не становится идеалистическимъ. При указанномъ введеніи идеалистическихъ элементовъ, однако, опять-таки руководящую роль играютъ практическіе мотивы, выражающіеся съ одной стороны въ требованіи чистаго монистическаго понятія Бога, съ другой стороны въ желаніи дать философскую основу идеѣ безсмертія. Подобно тому, какъ идеализмъ вообще имѣетъ, главнымъ образомъ, этическій, а не теоретическій источникъ, такъ точно эти идеалистическія добавленія къ реалистической системѣ проистекаютъ изъ стремленія удовлетворить этическимъ потребностямъ; то же можно наблюдать и въ послѣдующихъ философскихъ системахъ стоиковъ и неоплатониковъ, возвращающихся отчасти въ своихъ космологическихъ умозрѣніяхъ къ примитивному матеріализму древней натурфилософіи.

7. Подобно послѣднимъ системамъ греческой философіи, *христіанское міросозерцаніе* съ этической стороны первоначально соприкасается съ платоновскимъ идеализмомъ. Такъ какъ, однако, оно ни въ коемъ случаѣ не представляло собою метафизики въ философскомъ смыслѣ, а лишь *систему вѣры*, то въ немъ вообще внутреннее согласіе понятій не имѣетъ важнаго значенія: и объединеніе идеалистическихъ и матеріалистическихъ воззрѣній для вѣры тѣмъ болѣе

характерное явленіе, чѣмъ въ бо̀льшемъ противорѣчіи стоитъ она съ познаніемъ въ понятіяхъ. Однако, вслѣдствіе духовныхъ потребностей, то безсознательно, то съ намѣреніемъ выдвигаемыхъ на первый планъ въ противовѣсъ разсудочному познанію, внутри христіанской системы выступаетъ *самоуглубленіе*, оказавшее на развитіе идеализма большое вліяніе. Христіанская теорія познанія и космологія также преимущественно стремятся удовлетворить религіозной потребности. Такъ, теорія познанія въ христіанствѣ превращается въ ученіе о вѣрѣ, космологія—въ ученіе объ искупленіи: не мудрецъ, какъ это было въ античной философіи, но вѣрующій обладаетъ истиною; не вопросъ о происхожденіи чувственнаго міра стоитъ на первомъ планѣ, но вопросъ о достиженіи блаженства въ сверхчувственномъ мірѣ.

Это измѣненіе міросозерцанія яснѣе всего выступаетъ на видъ у того мыслителя патристическаго періода, который ближе всего примыкаетъ къ идеалистическому направленію, у *Августина*. Существенныя отличія этого христіанскаго идеализма отъ платоновскаго идеализма, родственнаго ему и оказывавшаго на него большое вліяніе, соотвѣтственно измѣненію общей точки зрѣнія, главнымъ образомъ, сводятся къ *тремъ* пунктамъ.

1) *Идеи* по христіанскому ученію не образуютъ уже іерархической системы самостоятельныхъ сущностей, во главѣ которой стоитъ *идея Бога*; онѣ превращаются въ *мысли Бога*, въ духѣ божьемъ предшествующія творенію; въ человѣческомъ же духѣ являющіяся въ качествѣ понятій подъ вліяніемъ воздѣйствія внѣшнихъ вещей. Вмѣстѣ съ этимъ первоначальныя идеи сами превращаются въ понятія. Онѣ возникаютъ въ человѣческомъ духѣ путемъ размышленія о мысляхъ Бога, путемъ процесса, не имѣющаго никакого подобія съ процессомъ чувственнаго созерцанія. Твореніе, по этому ученію, также возникаетъ не путемъ смѣшенія идей съ чувственнымъ веществомъ: оно во всѣхъ своихъ частяхъ, какъ по формѣ, такъ и веществу, проистекаетъ изъ *слова*, изъ мысли Бога. Однако, при этомъ оно все же не представляетъ собою, какъ у Платона, простого формированія хаотической матеріи; оно—*твореніе изъ ничего*. Въ Богѣ мысль предшествуетъ чувственной вещи, въ нашемъ же познаніи, наоборотъ, вещь предшествуетъ мысли.

2) *Стоящія между Богомъ и міромъ существа*, которымъ неоплатонизмъ отводитъ срединное положеніе между чистымъ бытіемъ идей и чувственнымъ міромъ, также находятъ себѣ мѣсто въ христіанскомъ міросозерцаніи: потребность искупленія вѣрующей души требовала допущенія ихъ. Однако они изъ космическихъ потенцій превращаются здѣсь въ духовныя и нравственныя силы, всѣ они и преимущественно то изъ нихъ, въ которомъ концентрируется мысль искупленія, *logos*,

становятся личными, подобными человѣку существами; искупленіе, совершенное Логосомъ, — его личное свободное дѣло такъ же, какъ грѣховность человѣка, грѣхопаденіе,—продуктъ его собственнаго свободнаго дѣйствія. Вмѣстѣ съ этимъ устраняется платоновскій взглядъ, что зло возникаетъ изъ смѣшенія самихъ по себѣ чистыхъ идей съ матеріею, и, такимъ образомъ, появляется съ самаго начала творенія: по христіанскому ученію, твореніе выходитъ изъ рукъ Бога совершенно чистымъ; зло не есть космическій, а потому необходимый процессъ, появленіе его—историческое событіе, имѣющее источникъ въ отклоненіи свободной человѣческой воли отъ божеской, и поэтому въ концѣ исторіи возможно возвращеніе опять къ чистотѣ первоначальнаго творенія.

3) Разъ всякая творческая сила, въ томъ числѣ и сила, формирующая вещество, переносится въ божество, душа перестаетъ играть роль промежуточнаго звена между идеями и чувственнымъ міромъ. Она сама превращается въ мысль Бога и, такимъ образомъ, становится въ рядъ съ прочими сотворенными вещами. Вмѣстѣ съ тѣмъ, она становится *субстанціею* и, вслѣдствіе этого, нетлѣнной, какъ и всякая сотворенная Богомъ субстанція. Благодаря этому, ученіе о предсуществованіи души, имѣющее свой источникъ въ платонизмѣ, сходитъ со сцены; напротивъ, безсмертіе души, находящее основаніе у Платона лишь въ этическихъ требованіяхъ и въ аналогіи съ предсуществованіемъ души, пріобрѣтаетъ самостоятельное метафизическое обоснованіе во вновь образованномъ понятіи *духовной субстанціи*.

8. Въ періодъ схоластики христіанскій идеализмъ, выросшій изъ взаимодѣйствія христіанскихъ религіозныхъ убѣжденій и античной, преимущественно платоновской, философіи и достигшій своего кульминаціоннаго пункта въ августиновской системѣ, не испыталъ серьезныхъ измѣненій. Однако, въ самую позднюю эпоху схоластики, подъ вліяніемъ расширенія интереса къ свѣтскимъ наукамъ и подъ вліяніемъ аристотелевской философіи, идущей навстрѣчу этимъ новымъ запросамъ, онъ пріобрѣтаетъ реалистическій оттѣнокъ; благодаря чему классическая схоластика XIII вѣка представляетъ собою противорѣчивую метафизическую систему. Идеалистическій вѣнецъ старой христіанской системы еще удерживается; но онъ является вѣнцомъ реалистическаго зданія, уже неспособнаго носить его. Во вліятельнѣйшей изъ схоластическихъ системъ, въ системѣ *Ѳомы Аквинскаго*, это реалистическое преобразованіе христіанскихъ идей можно наблюдать съ трехъ сторонъ: въ склонности къ вполнѣ эмпирической теоріи познанія, въ возвратѣ къ аристотелевскому понятію души, какъ принципа жизни, и въ дополненіи религіозно-этическихъ требованій, такъ называемыхъ теологическихъ добродѣтелей, эмпирическою моралью, удовлетворяющею

житейскимъ потребностямъ. Рѣзче всего сказывается это разложеніе христіанскаго идеализма подъ вліяніемъ проникающаго въ него реализма и эмпиризма въ теоріи познанія, гдѣ эти направленія не соединяются другъ съ другомъ, какъ это находитъ мѣсто въ психологіи и этикѣ, но гдѣ опытная точка зрѣнія необходимо ведетъ къ признанію догматовъ вѣры, какъ то творенія, троичности, искупленія, за чисто мистическіе и недоступные познанію и къ допущенію соотношенія между знаніемъ и вѣрой лишь въ томъ, что въ опытѣ можно найти, по крайней мѣрѣ, указаніе на трансцендентныя идеи, напримѣръ, при космологическомъ доказательствѣ бытія Бога въ природѣ указаніе на творца. Здѣсь уже подготовляется тотъ полный разрывъ между знаніемъ и вѣрою, который, въ концѣ концовъ, въ *номинализмѣ* привелъ къ соединенію философскаго сенсуализма и даже матеріализма съ религіознымъ мистицизмомъ.

9. Въ полной противоположности къ реализму и эмпиризму позднѣйшей эпохи схоластики, въ первоначальный періодъ философіи возрожденія развился идеализмъ, въ существенныхъ чертахъ возвратившійся къ платоновскому, идеализмъ, который, благодаря объединенію въ себѣ также и неоплатоновскихъ представленій и вслѣдствіе своего поэтико-фантастическаго характера, остановился на границѣ между миѳологической поэзіей и дѣйствительною философіею и поэтому не былъ въ состояніи создать новую форму идеалистической системы. Такъ, міросозерцанія *Парацельза* и *Джордано Бруно* колеблются между идеализмомъ и матеріализмомъ, между индивидуализмомъ и универсализмомъ, между теизмомъ и пантеизмомъ. Въ это время еще не сознавали ясно противоположности указанныхъ воззрѣній и руководились при принятіи или отклоненіи тѣхъ или иныхъ взглядовъ больше мгновенными настроеніями, чѣмъ логическими соображеніями (сравни выше стр. 124). Однако, эти новыя направленія, склоняясь преимущественно къ идеализму, въ *одномъ* пунктѣ различаются отъ болѣе ранняго христіанскаго и первоначальнаго платоновскаго идеализма: они отличаются господствующимъ въ нихъ *натурфилософскимъ интересомъ*. Въ этомъ пунктѣ вмѣстѣ съ тѣмъ идеализмъ эпохи возрожденія соприкасается съ зарождающеюся естественной наукою.

10. Съ ростомъ вліянія естественной науки въ философіи XVII вѣка, преимущественно служащаго ареною для развитія новыхъ направленій, достигаютъ перевѣса реалистическія теченія. Среди нихъ *картезіанская* философія представляетъ собою самое значительное явленіе въ смыслѣ вліянія ея на послѣдующее развитіе какъ идеализма, такъ и матеріализма. Если матеріалистическія системы XVIII в. и не безъ основанія указывали на то, что картезіанская натурфилософія своимъ послѣдовательнымъ проведеніемъ механическаго міросозерцанія

уже подготовила ихъ появленіе, то, во всякомъ случаѣ, дуалистическая философія Декарта, благодаря своимъ метафизическимъ принципамъ и психологическимъ воззрѣніямъ, сдѣлалась исходнымъ пунктомъ и новаго идеализма. Особенно важное значеніе въ этомъ отношеніи, главнымъ образомъ, имѣли *два* элемента декартовской системы. Во-первыхъ, *понятіе души*, заимствованное Декартомъ изъ древней христіанской философіи и развитое имъ. Понимая душу, какъ субстанцію въ болѣе опредѣленномъ смыслѣ, чѣмъ христіанская философія, и пытаясь точнѣе опредѣлить ее путемъ противоставленія ея матеріальнымъ субстанціямъ, Декартъ является творцомъ современнаго понятія души, согласно которому она представляетъ собою единую, недѣлимую сущность, основное свойство которой—дѣятельность мышленія, дѣятельность, по существу совпадающая съ волею, вслѣдствіе чего активность мышленія образуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ полную противоположность чисто пассивной матеріи; послѣдняя сверхъ того, отличается отъ непротяженной души непрерывнымъ, простирающимся въ безконечность протяженіемъ. Вторая, важная для зарождающагося идеализма идея состоитъ въ *ученіи объ идеяхъ*; посредствующее звено между декартовымъ и платоновымъ образуетъ ученіе Августина. Если у послѣдняго идеи—мысли Бога, которыя осуществляются въ твореніи и которыя затѣмъ мыслятся человѣческимъ интеллектомъ по поводу воздѣйствій опыта, то Декартъ, находясь подъ очевиднымъ вліяніемъ онтологическаго умозрѣнія схоластики въ ея ранній періодъ, изъ всѣхъ идей отдаетъ преимущество тѣмъ, которыя не суть просто мысли Бога и потому осуществляются въ твореніи, но которыя прирождены съ самаго начала *человѣческому духу* и поэтому понимаются имъ какъ необходимыя. Къ такимъ идеямъ относятся интуитивно познаваемыя идеи, идеи нашего собственнаго «я», математическихъ свойствъ тѣлъ и идея Бога. Всѣ эти идеи находятъ доказательство своей реальности въ третьей изъ нихъ, въ идеѣ Бога, потому что идея о безконечномъ существѣ не можетъ быть произведена самимъ человѣческимъ духомъ, но должна быть сообщена ему Богомъ, абсолютная достовѣрность существованія котораго, вмѣстѣ съ тѣмъ, служитъ ручательствомъ въ достовѣрности другихъ указанныхъ нами идей, познаваемыхъ нами также вполнѣ ясно и отчетливо. Поэтому, такія идеи присущи человѣческому духу такъ же, какъ и божескому, прежде всякаго опыта. Слѣдовательно, только онѣ и обладаютъ несомнѣнною истиною, между тѣмъ чувственныя представленія, возникшія изъ опыта, затемняются призрачностью, имѣющей свой источникъ въ чувственности. Такимъ образомъ у Декарта опять возрождается господствующая у Платона противоположность между міромъ бытія и міромъ явленій. Однако, подъ совмѣстнымъ вліяніемъ новой естественной науки, механически

объясняющей явленія, новаго пониманія души, уже, впрочемъ, подготовленнаго древней христіанской философіей и онтологическаго доказательства бытія Бога, эта противоположность пріобрѣтаетъ другое содержаніе: она уже болѣе не противоположность предположеннаго объективнымъ идеальнаго міра и чувственнаго міра, но противоположность различныхъ субъективныхъ способовъ представленія, находящихъ мѣсто внутри человѣческаго познанія о дѣйствительномъ мірѣ. Этотъ же дѣйствительный міръ *единъ*. Въ своемъ истинномъ бытіи и въ своей зависимости отъ Бога онъ является намъ въ ясныхъ идеяхъ; чувственный же призракъ—результатъ лишь несовершеннаго познанія того же самаго міра. Если, поэтому, несовершенство платоновскаго чувственнаго міра проистекало изъ соединенія идей съ матеріей, то обманчивый призракъ, міръ явленій, у Декарта имѣетъ свой источникъ въ связи души съ тѣломъ. Такимъ образомъ, указанныя противоположности бытія и явленія, апріорнаго и эмпирическаго познанія, игравшія важную роль съ этого времени въ развитіи новаго идеализма, свидѣтельствуютъ объ измѣненіяхъ, которыя постепенно претерпѣли въ христіанскомъ умозрѣніи понятія матеріи и души и которыя, въ концѣ концовъ, у Декарта привели къ преобразованію обоихъ понятій въ *субстанціи*, обладающія противоположными свойствами.

11. Отсюда въ послѣдующемъ развитіи философіи возникли *два* теченія идеалистической метафизики, которыя отчасти сохраняютъ свое вліяніе и понынѣ и которыя впервые въ началѣ XVIII столѣтія вылились въ форму рѣзко опредѣленныхъ міросозерцаній. Первое изъ этихъ теченій на основѣ новаго понятія души и ученія о двухъ способахъ познанія выдвинуло на сцену въ лейбницевской монадологіи *объективный* идеализмъ въ новой формѣ, существенно отклоняющейся отъ идеализма Платона. Второе теченіе выразилось въ *субъективномъ* идеализмѣ, въ явленіи, спеціально свойственномъ новой философіи и впервые нашедшемъ свое выраженіе въ философіи *Беркли*.

Система объективнаго идеализма Лейбница является необходимымъ послѣдовательнымъ развитіемъ новаго субстанціальнаго понятія души благодаря примѣненію къ нему основного принципа идеализма, видящаго дѣйствительное бытіе вещей въ ихъ духовномъ содержаніи. При такомъ пониманіи индивидуальная душа, данная намъ въ непосредственномъ субъективномъ опытѣ, требуетъ допущенія множества подобныхъ ей духовныхъ существъ. Такъ какъ сверхъ того естественныя явленія представляютъ собою въ основѣ многообразія, возникающія изъ соединенія множества отдѣльныхъ проявленій силъ, то и съ этой стороны необходимо также допустить множество субстанціальныхъ единствъ. Опредѣливъ внутреннюю природу этихъ единствъ, монадъ, какъ *психическую*, по единственному случаю, когда она дается намъ въ непосред-

ственномъ внутреннемъ переживаніи, вмѣстѣ съ тѣмъ легко вывести всѣ дальнѣйшія предпосылки монадологіи, примѣняя къ отдѣльной монадѣ понятіе *субстанціальности*, добытое предшествующею философіею, и устраняя возникающія противорѣчія между метафизическимъ пониманіемъ и опытомъ путемъ сведенія ихъ къ противоположности между бытіемъ и явленіемъ. Понятіе субстанціи требуетъ постоянства и вѣчности монадъ. Изъ постоянства же монады слѣдуетъ, что ея состоянія, которыя, будучи психическими, сводятся къ стремленіямъ и представленіямъ, не произведены въ ней чѣмъ-нибудь внѣшнимъ, но возникаютъ въ процессѣ саморазвитія монадъ изъ ихъ собственнаго внутренняго бытія; изъ этого саморазвитія, въ свою очередь, слѣдуетъ, что всѣ отношенія монадъ должны покоиться на ихъ первоначальной внутренней гармоніи, вытекающей изъ принципа непрерывности, находящаго примѣненія ко всему сущему; частный случай этой гармоніи представляетъ гармонія между душою и тѣломъ. Изъ вѣчности монадъ слѣдуетъ не только ихъ безсмертіе, но и ихъ предсуществованіе: здѣсь возродившійся объективный идеализмъ съ внутреннею необходимостью возвращается къ идеализму въ его первоначальной формѣ, къ платонизму. Съ послѣднимъ онъ также солидаренъ въ томъ, что въ своей наиболѣе послѣдовательной формѣ понимаетъ Бога не какъ внѣміровое существо, которое предшествовало бы міру, но какъ монаду. Какъ въ мірѣ идей у Платона идея блага является господствующею идеей, такъ у Лейбница Богъ—высшая изъ монадъ, вѣнецъ безконечнаго непрерывнаго ряда монадъ. Пониманію природы затѣмъ въ системѣ Лейбница оказываетъ большую услугу принципъ противоположности между міромъ бытія, состоящимъ изъ простыхъ субстанцій, и міромъ явленій, даннымъ въ нашихъ представленіяхъ.

Въ явленіяхъ природы передъ нами раскрывается бытіе, не такимъ, каково оно въ дѣйствительности, но какимъ оно является въ чувственныхъ смутныхъ представленіяхъ. Все-таки этотъ міръ явленій, познаваемый нами по принципу достаточнаго основанія, заключаетъ въ себѣ указаніе на міръ бытія: механическіе законы, господствующіе во всей природѣ, напримѣръ, законъ равенства дѣйствія и противодѣйствія, особенно законъ сохраненія силы, имѣютъ *цѣлесообразный* характеръ, всякая же постановка цѣлей предполагаетъ духовныя причины.

12. Среди всѣхъ формъ новаго идеализма, идеализмъ Лейбница, будучи объективнымъ, ближе всего стоитъ къ платоновскому. Различіе его отъ послѣдняго состоитъ только въ томъ, что, соотвѣтственно измѣненію, которое претерпѣли понятіе души и духовнаго вообще подъ дѣйствіемъ сначала христіанской, а потомъ картезіанской философіи, гипостазированныя понятія, идеи Платона, превращаются

у него въ индивидуальныя мыслящія существа, въ монады. Такимъ образомъ, система идеализма Лейбніца представляетъ собою чистый синтезъ христіанскихъ и платоновскихъ воззрѣній. Поэтому, гдѣ они не могутъ быть примирены другъ съ другомъ, тамъ въ системѣ Лейбница выступаютъ противорѣчія. Таковыя, прежде всего, обнаруживаются въ его пониманіи отношенія Бога къ міру: то у него, по большей части въ философскихъ сочиненіяхъ, высшая изъ монадъ является заключительнымъ звеномъ въ безконечномъ ряду монадъ, какъ идея блага—въ ряду идей, то, по большей части въ теологическихъ сочиненіяхъ, монады міра у него являются истеченіями изъ единой божеской монады, первоначальными мыслями о твореніи въ смыслѣ системы Августина. Ко всему этому въ идеализмѣ Лейбница присоединяется, въ качествѣ характернаго признака, возникшаго подъ вліяніемъ математическихъ изслѣдованій, перенесеніе границъ, приписываемыхъ Платономъ чувственности, изъ объективнаго міра въ область *субъективнаго познанія*, перенесеніе, въ которомъ и заключался источникъ замѣны противоположности между *бытіемъ* и *призракомъ*, прежде всего выдвинутой элеатами и господствующей во всей древней философіи, противоположностью между *бытіемъ* и *явленіемъ*, играющей громадную роль въ новой философіи. Въ установленіи этой новой противоположности лейбницева система объективнаго идеализма идетъ рука объ руку съ противоположною системою объективнаго матеріализма *Ѳомы Гоббса*. Обѣ онѣ дополняютъ другъ друга: у Гоббса трансцендентная матерія, у Лейбница трансцендентныя духовныя монады признаются истиннымъ бытіемъ, по отношенію къ которому у перваго непосредственное содержаніе духовной жизни, у второго все содержаніе нашего опытнаго знанія о тѣлесномъ мірѣ считается «явленіемъ», покоющимся на смутномъ представленіи.

Литература. Платонъ, Федръ, Протагоръ, Софистъ, Госуд. VI. VII, X, Федонъ, Филебъ, Тимей. Augustinus, Confessiones, Civitas Dei, Soliloquia, De immortalitate animae. Giordano Bruno, Della causa, principio ed uno. Del'infinito, universo e mondi. 1584. (Нѣмецкій переводъ Kuhlenbeck въ философскихъ сочиненіяхъ Бруно). Descartes,Meditationes de prima philosophia. 1641. Leibniz, De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. 1694. Système nouveau de la nature. 1695. La Monadologie. 1714. Principes de la nature et de la grâce. 1714. Essai de Théodicée. 1711. (Послѣднимъ сочиненіемъ слѣдуетъ пользоваться съ осторожностью, вслѣдствіе его тенденціи къ популяризованію).

§ 42. Субъективный идеализмъ. 1. Если на систему Лейбница рядомъ съ понятіемъ души, господствующимъ въ новой философіи, сильное вліяніе оказали математика и естественныя науки, сообщившія ей объективный характеръ, то *субъективный идеализмъ* Беркли стоитъ вполнѣ подъ вліяніемъ *психологіи*. Душа, будучи единственною дѣйстви-

тельною субстанціею, дана намъ непосредственно въ нашемъ сознаніи. Психическія переживанія дѣйствительны въ томъ видѣ, въ какомъ они являются намъ въ самонаблюденіи; то же, что мы при образованіи понятій прибавляемъ къ нимъ или что получаемъ изъ нихъ путемъ отвлеченія,—обманчивый призракъ, простая фикція разсудка, которую мы никогда не можемъ представить въ нашемъ сознаніи и которая, поэтому, не обладаетъ объективной дѣйствительностью. Такимъ образомъ, для Беркли непосредственныя переживанія сознанія являются дѣйствительностью, вслѣдствіе чего отношеніе между бытіемъ и явленіемъ вполнѣ измѣняется по сравненію съ тѣмъ, какое мы находимъ въ объективномъ матеріализмѣ и объективномъ идеализмѣ. Если для послѣднихъ дѣйствительное бытіе—бытіе въ понятіяхъ, измѣняющееся въ нашихъ субъективныхъ представленіяхъ въ простыя явленія, то для Беркли дѣйствительное бытіе состоитъ единственно только въ этихъ представленіяхъ, понятія же для него—пустыя фикціи разсудка: въ сознаніи существуютъ только отдѣльныя представленія. Это отрицаніе реальности понятій прежде всего направляется противъ матеріализма и его понятія матеріи, такъ какъ содержаніе послѣдняго не дается въ представленіи; оно направляется также противъ объективнаго идеализма, поскольку послѣдній признаетъ познаніе бытія познаніемъ въ понятіяхъ. Въ этомъ своемъ отрицаніи познавательнаго значенія понятій субъективный идеализмъ представляетъ полную противоположность платонизму. Такая противоположность, при сохраненіи идеалистическаго принципа, была возможна только потому, что понятіе души претерпѣло въ развитіи философской мысли то измѣненіе, на которое мы уже натолкнулись въ системѣ Лейбница. Теперь уже мѣриломъ дѣйствительности признается не мышленіе, движущееся въ понятіяхъ, какъ это было въ античной философіи: теперь считается за дѣйствительное непосредственное содержаніе психической жизни вообще. Поэтому-то Лейбницъ и считалъ представленіе и стремленіе за свойства реальнаго, монадъ. Съ точки зрѣнія этого требованія, чтобы содержаніе міра, какъ духовное, мыслилось по аналогіи съ непосредственнымъ содержаніемъ нашей собственной духовной жизни, субъективный идеализмъ является самымъ послѣдовательнымъ проведеніемъ идеалистическаго направленія, система же Лейбница въ этомъ отношеніи занимаетъ среднее положеніе между идеализмомъ въ его древней формѣ, вполнѣ покоящимся на дедукціи въ понятіяхъ, и указаннымъ новымъ идеализмомъ, считающимся съ дѣйствительнымъ непосредственнымъ содержаніемъ психической жизни.

2. Субъективный идеализмъ признаетъ непосредственное содержаніе психическаго опыта за единственно дѣйствительное, и этимъ вполнѣ объясняется то, что онъ, въ противоположность объективному

идеализму, придерживается эмпирической теоріи познанія. Конечно, онъ, для достиженія метафизическаго понятія міра, не можетъ вполнѣ провести эмпирической точки зрѣнія и совершенно отказаться отъ познанія въ понятіяхъ. На ряду съ фикціями философіи и естественныхъ наукъ, имѣющими свой источникъ въ понятіяхъ, Беркли долженъ допустить и вторую форму призрачнаго познанія: сны и иллюзіи, возбуждающія въ насъ представленія, которымъ, на основаніи ближайшаго изслѣдованія и, главнымъ образомъ, на основаніи показаній другихъ людей, нельзя приписать никакой дѣйствительности. Такъ какъ рядомъ съ призрачными понятіями существуютъ призрачныя представленія и такъ какъ послѣднія, по своему содержанію, могутъ быть вполнѣ подобны инымъ психическимъ переживаніямъ, то для опредѣленія, обладаютъ ли представленія истинною дѣйствительностью, уже въ качествѣ масштаба нельзя пользоваться нашимъ непосредственнымъ субъективнымъ опытомъ, какъ это возможно при изслѣдованіи понятій, но необходимо прибѣгнуть для этого къ сравненію ихъ съ представленіями другихъ людей. Согласіе же нашихъ субъективныхъ переживаній съ переживаніями другихъ людей вынуждаетъ насъ допустить общее намъ съ ними духовное бытіе. Такимъ образомъ, для Беркли дѣйствительность вещей дается въ *представленіяхъ*; критерій же дѣйствительности этихъ представленій онъ видитъ въ *согласіи представленій различныхъ существъ*. Эта общность представленій доказываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, по мнѣнію Беркли, существованіе общаго духовнаго бытія, которое, соединяя всѣ мыслящія существа, само можетъ мыслиться, только какъ духовное существо. Такимъ образомъ, *Богъ* въ качествѣ Intellectus infinitus представляетъ собою истинную дѣйствительность вещей. Слѣдовательно, подобно тому, какъ объективный идеализмъ необходимо привелъ къ индивидуалистической философской системѣ, такъ субъективный идеализмъ приводитъ къ *универсальной* и *пантеистической*.

3. Этотъ результатъ неизбѣженъ. Какъ изъ объективированія понятія души необходимо вытекаетъ допущеніе множества душъ, такъ *субъективированіе* бытія, при условіи сохраненія различія между просто субъективнымъ и общезначимымъ познаніемъ, необходимо приводитъ къ проектированію субъективнаго въ безконечное сознаніе, или, выражаясь иначе, къ пониманію индивидуальнаго сознанія, какъ истеченія изъ безконечнаго интеллекта. Конечно, эти послѣдніе выводы ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что такая теорія познанія, опирающаяся на чисто субъективный опытъ, должна опять-таки прибѣгнуть къ отвергнутымъ ею операціямъ съ понятіями, если она вообще пожелаетъ стать метафизическимъ міросозерцаніемъ. Если Intellectus infinitus мыслится лишь на основаніи фактическаго согласія идей многихъ инди-

видовъ, то онъ допускается, во всякомъ случаѣ, въ качествѣ общей *причины* согласія представленій у различныхъ людей. Такая причина уже сама не можетъ быть представленіемъ, непосредственнымъ переживаніемъ, она—*понятіе*, которое, конечно, вводится изъ умозрительныхъ соображеній. Такъ какъ у Беркли индивидуальные духи и ихъ представленія превращаются въ истеченія изъ божескаго духа, то его идеализмъ опять-таки представляетъ собою метаморфозу христіанскаго идеализма: изъ новыхъ формъ идеализма въ немъ сильнѣе всего отражается вліяніе идеи Августина о сотвореніи душъ и неоплатоновскихъ представленій объ эманаціи; онъ болѣе всего приближается къ той формѣ христіанскаго идеализма, которую выдвинулъ Лейбницъ въ теологическомъ изображеніи своей системы, въ описаніи отношенія между Богомъ и міромъ.

4. Въ XVIII столѣтія обѣ формы новаго идеализма, какъ объективная, такъ и субъективная, отступаютъ на задній планъ: *объективная* переходитъ въ системѣ Вольфа въ дуалистическій реализмъ, который въ своихъ общихъ метафизическихъ предпосылкахъ въ существенныхъ чертахъ представляетъ собою обновленный картезіанскій дуализмъ; субъективная форма въ ученіи Давида Юма измѣняется въ критическій эмпиризмъ, который въ основѣ отрицаетъ всякую метафизику. Изъ обоихъ теченій и подъ ихъ совмѣстнымъ вліяніемъ, наконецъ, какъ заключеніе этого періода и начало новаго, возникъ *кантовскій трансцендентальный идеализмъ*. Онъ, съ одной стороны, образуетъ метафизическое добавленіе къ критической теоріи познанія Канта; съ другой стороны, основныя положенія трансцендентальнаго идеализма оказали существенное вліяніе на критическую теорію познанія.

Литература. Berkeley, Treatise on the principles of human knowledge. 1710. (Нѣмецкій переводъ Ибервега. 1869). Three dialogues between Hylas and Philonous 1713. (Нѣмецкій переводъ Рихтера. 1901).

§ 43. Трансцендентальный идеализмъ. 1. Отношеніе трансцендентальнаго идеализма ко всѣмъ другимъ идеалистическимъ направленіямъ, въ частности къ обѣимъ предшествующимъ формамъ, къ объективному и субъективному идеализму, въ существенныхъ чертахъ опредѣляется *тремя* моментами:

1) Трансцендентальный идеализмъ заимствуетъ изъ объективнаго допущеніе существованія *объективно-дѣйствительнаго* бытія, по отношенію къ которому все опытное содержаніе—«явленіе». Однако, стоя на основахъ критики познанія, онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, къ этому допущенію присоединяетъ предпосылку, что міръ бытія или вещей въ себѣ непознаваемъ, и что явленіе лишь просто указываетъ на такое бытіе.

2) Съ субъективнымъ идеализмомъ трансцендентальный согласенъ въ томъ, что всякое познаніе не можетъ выйти за предѣлы

субъективнаго опыта. Однако, при этомъ онъ еще признаетъ, что содержаніе этого опыта можно разложить на данный *матеріалъ*, матерію ощущеній, и на *формы распредѣленія этого матеріала*, пространство, время и категоріи. Матеріалъ данъ намъ *эмпирически*, такъ какъ онъ измѣняется въ зависимости отъ случайныхъ условій; формы же, будучи необходимыми условіями всякаго опыта, напротивъ, познающему субъекту даны a priori. Изъ необходимости соединенія категорій съ созерцаніемъ, въ частности съ формою созерцанія времени, вытекаетъ, что всѣ эти формы a priori, также и категоріи, могутъ примѣняться лишь въ предѣлахъ чувственнаго опыта.

Поэтому трансцендентальный идеализмъ *теоретически* занимаетъ среднее положеніе между субъективнымъ и объективнымъ идеализмомъ: вмѣстѣ съ первымъ онъ ограничиваетъ познаніе нашими представленіями, вмѣстѣ со вторымъ онъ признаетъ эти представленія не за бытіе вещей, но просто за міръ явленій, который, при посредствѣ ощущенія, содержащагося въ каждомъ явленіи, указываетъ на независимое отъ насъ бытіе, «вещь въ себѣ». Поэтому-то Кантъ свой трансцендентальный идеализмъ въ то же время считаетъ «эмпирическимъ реализмомъ», неправильно признавая вмѣстѣ съ тѣмъ ученіе Беркли за «эмпирическій идеализмъ»: въ дѣйствительности ученіе Беркли, какъ и кантово, представляетъ собою «эмпирическій реализмъ». Различіе его отъ кантовскаго заключается лишь въ томъ, что оно при этомъ не трансцендентальный, а *трансцендентный* идеализмъ, такъ какъ оно устанавливаетъ по аналогіи съ содержаніемъ субъективнаго духовнаго бытія идею сверхчувственнаго единства всего бытія.

3) Въ отличіе отъ субъективнаго и объективнаго идеализма трансцендентальный признаетъ *бытіе*, соотвѣтствующее міру явленій, теоретически непознаваемымъ, но необходимо требуемымъ ради *практическихъ* интересовъ и поэтому по своему содержанію опредѣляемымъ ими. Между тѣмъ какъ въ обѣихъ прежнихъ формахъ идеализма трансцендентныя идеи считались познаваемыми и доказуемыми, трансцендентальный идеализмъ признаетъ теоретически доказуемой только *возможность* этихъ идей: съ одной стороны, матерія ощущенія, съ другой, стремленіе нашего разума подниматься отъ обусловленнаго къ его условіямъ и, въ концѣ концовъ, къ безусловному приводятъ къ этимъ идеямъ. Истинное содержаніе этихъ идей, однако дается намъ не въ области познанія, а *воли*, которая въ качествѣ первоначальной свободной волевой дѣятельности не подчинена формамъ созерцанія и категоріямъ, и которая, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ нравственномъ законѣ, открывающемся въ человѣческой совѣсти, требуетъ дополненія чувственнаго міра явленій *интеллектуальнымъ* міромъ бытія. Ибо, по Канту, нравственный законъ заключаетъ въ себѣ *три* постулата: для своего существо-

ванія онъ требуетъ *свободы воли*, для своего осуществленія—безграничнаго совершенствованія человѣка, слѣдовательно, *безсмертія*, для своего возникновенія—верховнаго законодателя, *Бога*.

Такимъ образомъ, для трансцендентальнаго идеализма міръ истиннаго бытія—не міръ познаваемой дѣйствительности, но міръ *религіозной вѣры*. Область же нравственности занимаетъ среднее положеніе между міромъ чувственнымъ и сверхчувственнымъ: нравственность постоянно побуждаетъ отъ чувственнаго подниматься къ сверхчувственному и такимъ образомъ религіозное содержаніе вѣры превращаетъ въ религіозныя убѣжденія. Въ этомъ представленіи о соотношеніи сверхчувственнаго міра и чувственнаго идеализмъ Канта несравненно болѣе, чѣмъ идеализмъ въ его предшествующихъ формахъ, приближается опять къ первоначальной формѣ идеализма, къ платонизму. Только то, что у Платона было внѣшнимъ космическимъ процессомъ, у Канта превращается во внутренній нравственный процессъ, соотвѣтственно чему у него связь между обоими мірами образуетъ не эстетическое начало, а *этическое*. Эстетическое же у него, будучи разсматриваемо въ качествѣ продукта одной изъ духовныхъ силъ, именно, занимающей среднее положеніе между практическимъ и теоретическимъ разумомъ, представляетъ собою въ извѣстномъ смыслѣ связующее звено второго порядка между чувственнымъ и сверхчувственнымъ мірами.

2. Удерживая различіе между явленіемъ и бытіемъ, установленное объективнымъ идеализмомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, однако, допуская эту противоположность не внутри самого теоретическаго познанія, но въ соотношеніи между познаніемъ и волей, теоретическимъ и практическимъ, трансцендентальный идеализмъ ограничиваетъ познаніе міромъ *явленій*. Вслѣдствіе этого у него прежняя противоположность въ области познанія между явленіемъ и бытіемъ, установленная объективнымъ идеализмомъ, не пропадаетъ вполнѣ, но получаетъ только иное содержаніе. Эта противоположность естественно становится противоположностью между апріорнымъ и эмпирическимъ познаніемъ, причемъ объекты обоихъ лежатъ въ мірѣ явленій. Апріорное познаніе заключаетъ въ себѣ *формальные* законы явленій, являющіеся результатомъ соединенія категорій съ чистыми формами созерцаній. Это апріорное познаніе находитъ мѣсто въ чистой математикѣ, въ математическомъ ученіи о природѣ или въ той части физики, которая устанавливаетъ законы природы, вытекающіе изъ понятій субстанціальности и причинности. Эмпирическое же познаніе охватываетъ совокупность прочихъ, въ тѣсномъ значеніи слова, опытныхъ наукъ. Такимъ образомъ, отношеніе апріорнаго и эмпирическаго, будучи различно отъ отожествляемаго съ нимъ объективнымъ идеализмомъ отношенія бытія и явленія, подобно отношенію формы

и матеріи, или, такъ какъ математика можетъ разсматриваться, какъ типичная формальная наука, отношенію математическихъ и эмпирическихъ наукъ.

3. Къ этому пункту, главнымъ образомъ, и примыкаютъ попытки дальнѣйшаго фундаментальнаго развитія и новаго обоснованія идеализма, которыя выступили въ философіи, слѣдующей за Кантомъ, въ концѣ XVIII и началѣ XIX столѣтій. Идя навстрѣчу притязаніямъ эмпирическихъ наукъ, которымъ Кантъ не придавалъ большого значенія, и пытаясь, съ другой стороны, вывести множество тѣхъ принциповъ, которые положилъ Кантъ въ основаніе своего изслѣдованія, единымъ методомъ, послѣ-кантовская философія на мѣсто математическихъ формъ познанія выдвигаетъ на первый планъ *логическія*, отличительный признакъ которыхъ составляетъ ихъ однообразная примѣнимость, даже необходимость ихъ примѣненія къ содержанію знанія во всей его совокупности. Такимъ образомъ, основные логическіе законы *тожества*, *противорѣчія и основанія* въ формѣ тезиса, антитеза и синтеза, данной имъ *панлогистическимъ методомъ*, образуютъ основу новыхъ философскихъ системъ. Каждая изъ системъ претендуетъ быть въ себѣ замкнутою системою понятій, послѣдовательно проведенною путемъ саморазвитія мышленія, обнимающею въ себѣ въ качествѣ развѣтвленій единаго основного понятія принципы, выступавшіе у Канта какъ совершенно различные другъ отъ друга корни познанія. Поэтому, въ панлогистическихъ системахъ теряютъ свое значеніе установленныя трансцендентальнымъ идеализмомъ различія между понятіемъ и созерцаніемъ, между формою и веществомъ, наконецъ, между познаніемъ и волею: та же самая имманентная мышленію закономѣрность, которая создаетъ такія понятія, какъ понятія отношенія, причинности и т. д., должна развить изъ себя въ качествѣ своихъ необходимыхъ продуктовъ пространства, времени и общую способность ощущенія, даже особенныя модификаціи ея, какъ-то: свѣтовыя ощущенія, звуковыя, обонятельныя и т. д.; наконецъ, правила воли и продукты, имѣющіе свой источникъ въ духовномъ общеніи, религію, искусство и философію. Хотя это всеобъемлющее примѣненіе панлогистическій методъ и получилъ въ послѣдней изъ указанныхъ системъ, въ системѣ *Гегеля*, однако, эта тенденція уже съ самаго начала заключалась въ немъ. Уже *Фихте* въ своемъ наукословіи сознательно отбросилъ кантовскія различія между понятіемъ, созерцаніемъ, ощущеніемъ, познаніемъ и волею, хотя его наукословіе стремилось первоначально лишь къ болѣе послѣдовательному проведенію трансцендентальнаго идеализма.

Такъ какъ послѣ-кантовская философія стремилась понять весь реальный міръ какъ строго логическое, необходимое развитіе мысли,

то всѣ системы этого направленія въ совокупности можно назвать *идеально-реалистическими*, слѣдуя примѣру Фихте, который этимъ терминомъ характеризовалъ свою систему. Это выраженіе указываетъ, прежде всего, на ту особенность, которая составляетъ характерный отличительный признакъ новой формы идеализма по отношенію ко всѣмъ предшествующимъ формамъ его—отъ Платона до Канта: полное отреченіе отъ противоположенія бытія и явленія. Въ отрицательной формѣ такое отреченіе выступаетъ въ томъ, что отвергается установленное Кантомъ понятіе «вещи въ себѣ»; въ положительной же формѣ — въ принципѣ, лежащемъ въ основѣ всѣхъ этихъ системъ и ясно провозглашенномъ преимущественно въ послѣдней изъ нихъ, въ гегелевской, принципѣ, что міръ явленій во всей своей совокупности представляетъ не что иное, какъ раскрытіе самого бытія. Будучи согласными между собою въ этомъ, а также въ существенныхъ чертахъ и въ методѣ, системы идеалъ-реализма сообразно своимъ исходнымъ пунктамъ распадаются на *три* главныя направленія, на *субъективный, объективный и абсолютный* идеалъ-реализмъ. Въ субъективномъ идеалъ-реализмѣ, который былъ проведенъ *Фихте* въ первыхъ формахъ его «наукословія», и который ближе всего стоялъ къ трансцендентальному идеализму Канта, чистое самосознаніе, тожество *Я=Я*, образуетъ первый самъ по себѣ необходимый и безусловный принципъ. Въ объективномъ идеалъ-реализмѣ, который въ различныхъ формахъ провелъ *Шеллингъ* въ теченіе перваго періода своей дѣятельности, руководящею является мысль, что объективный міръ подчиняется тѣмъ же законамъ положенія, отрицанія и сохраненія обоихъ въ высшемъ единствѣ, которые господствуютъ надъ нашимъ мышленіемъ. Эта система представляетъ собою, главнымъ образомъ, натурфилософію построенной по панлогистическому методу. Наконецъ, абсолютный идеализмъ *Гегеля* исходитъ изъ понятія бытія и пытается изъ него вывести міръ во всей его совокупности, какъ міръ понятій, такъ и міръ явленій, слѣдовательно, конструировать абстрактно-логическое движеніе понятій, реальное движеніе, раскрывающееся постепенно въ природѣ, и, наконецъ, реальное и идеальное совмѣстно, имѣющее мѣсто въ духовномъ развитіи субъективнаго сознанія и объективнаго духовнаго міра. Вмѣстѣ съ этимъ идеалъ-реализмъ пріобрѣтаетъ характеръ эволюціоннаго пантеизма. Покоящееся бытіе Спинозы въ немъ замѣняется постепеннымъ раскрытіемъ моментовъ развитія. Однако, это развитіе представляетъ собою только *идеальное*, но отнюдь не реальное развитіе. Только въ идеѣ, въ саморазвитіи понятія, эти моменты вытекаютъ другъ изъ друга; въ дѣйствительности же всѣ они существуютъ разомъ. Гегель предостерегаетъ противъ стремленія считать этотъ идеальный порядокъ понятій за реальное развитіе, какъ про-

тивъ наивнаго способа представленія, который онъ ставитъ на одну доску съ мнѣніемъ Ѳалеса, будто всѣ вещи возникли изъ воды.

4. Въ переходѣ объективнаго и субъективнаго идеализма въ трансцендентальный, а этого послѣдняго въ идеалъ-реализмъ ясно обнаруживается постепенное приближеніе идеалистическаго направленія къ *реалистическому*. Въ идеалъ-реализмѣ только методъ распредѣленія понятій и зависящее отъ него саморазвитіе «идей» сообщаютъ системамъ идеалистическій характеръ. Такъ какъ, однако, самъ этотъ методъ, какъ мы уже раньше сказали, представляетъ собою вполнѣ искусственный формальный схематическій методъ, то фактически въ этихъ системахъ остается единственно цѣннымъ содержаніе, къ которому примѣняется этотъ методъ, содержаніе, которое должно охватывать всю конкретную дѣйствительность и которое должно быть тожественно въ этой своей непосредственной дѣйствительности съ истиннымъ бытіемъ вещей. Такимъ образомъ, въ устраненіи специфически свойственнаго идеализму въ его раннихъ формахъ противоположенія сверхчувственнаго и чувственнаго міра или бытія и явленія непосредственно уже заключается переходъ къ *реализму*. «Идеалъ-реализмъ», поэтому, въ дѣйствительности есть не что иное, какъ реализмъ въ идеалистической формѣ, который, коль скоро доказана непригодность для него этой формы, становится реалистическимъ міросозерцаніемъ.

Съ тѣхъ поръ, какъ идеалъ-реализмъ, который не можетъ на дѣлѣ считаться истиннымъ идеализмомъ, сошелъ со сцены или продолжаетъ жить въ такихъ системахъ, которыя или вполнѣ родственны реалистическимъ, или сводятся къ безрезультатнымъ попыткамъ вновь возстановить системы Фихте или Гегеля, съ тѣхъ поръ идеализмъ уже болѣе не выступалъ ни въ какой новой оригинальной формѣ. Всѣ попытки возстановленія идеализма, подобно только-что указаннымъ, возвращаются къ его старымъ формамъ: такъ, *неокантіанизмъ* возвращается къ трансцендентальному идеализму; *Лотце*—къ объективному идеализму Лейбница, и, наконецъ, такъ называемая «имманентная философія» стремится возстановить субъективный идеализмъ Беркли. Однако, и эти попытки реставраціи идеалистическихъ системъ обыкновенно въ своихъ преобразованіяхъ все болѣе и болѣе приближаются къ реализму, который, какъ послѣднее возникшее направленіе, кажется, еще способно къ дальнѣйшему развитію

5. Системы «идеалъ-реализма», пытающіяся соединить идеалистическіе принципы съ ихъ реалистическимъ проведеніемъ, вслѣдствіе негодности ихъ метода, въ общемъ потерпѣли крушеніе, но это отнюдь не исключаетъ факта, что онѣ, выдвигая извѣстныя идеи, могли оказать большое вліяніе на развитіе философской мысли. Въ этомъ отношеніи, помимо другихъ частныхъ плодотворныхъ идей преимуще-

ственно *два* принципа, установленные *Фихте* и *Гегелемъ*, сыграли громадную роль. Первый изъ нихъ сводится къ полному устраненію противоположности бытія и явленія, еще у Канта игравшаго сомнительную и частью противорѣчивую роль, противоположности, въ которой еще нашла отголосокъ платоновская мысль объ отпаденіи чувственнаго міра отъ чистоты идей. Второй — къ понятію ***актуальности духа***, правда, уже указанному Юмомъ и Кантомъ, но, однако, затронутому у нихъ только съ эмпирико-психологической точки зрѣнія, понятію, примѣненіе котораго Фихте и Гегель распространили на всѣ области духовной жизни и которое они противопоставили прежнему понятію *субстанціальности* духовнаго, нашедшему мѣсто какъ въ идеалистическихъ, такъ и реалистическихъ системахъ. Напротивъ того, «идея развитія», очень тѣсно связанная съ указаннымъ только-что принципомъ актуальности и обычно въ новое время приписываемая указаннымъ системамъ, на дѣлѣ лишь въ очень условномъ смыслѣ можетъ быть признана за ихъ дѣйствительное открытіе: Гегель и Фихте, вслѣдствіе ихъ идеалистическаго принципа, могли имѣть передъ глазами только идеальное *развитіе*, то-есть развитіе, состоящее въ извѣстномъ соотношеніи явленій въ понятіяхъ, но отнюдь не *реальное*, слѣдовательно, *развитіе* въ собственномъ смыслѣ слова.

Литература. Кантъ: кромѣ упомянутыхъ на стр. 232 и § 48 сочиненій (Критики чистаго разума, практическаго разума и основаній метафизики правовъ) см. особенно: Критика силы сужденія и Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft und die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Гегель, кромѣ цитированныхъ на стр 222 главныхъ сочиненій, см. Rechtsphilosophie, Vorlesungen über Religionsphilosophie, über Philosophie der Geschichte und über Geschichte der Philosophie. Философія права (сочин. т. VIII), предисловіе, п. 15: «Философія, постигая разумное, вмѣстѣ съ тѣмъ видитъ свою задачу въ пониманіи настоящаго и дѣйствительнаго, а не въ утвержденіи потусторонняго»... «Что разумно, то и дѣйствительно, и что дѣйствительно, то и разумно». Неокантіанизмъ: H. Cohen. Kants Theorie der Erfahrung[2]. 1885. Kants Begründung der Ethik. 1877. Монадологическое міросозерцаніе, модифицированное чрезъ допущеніе непосредственнаго взаимодѣйствія монадъ: Lotze, Metaphysik. 1879. Имманентная философія: Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. 1881. Grundriss der Erkenntnisstheorie u. Logik. 1894.

В. Реализмъ.

§ **44. Дуалистическій реализмъ.** 1. Подъ реализмомъ обыкновенно понимаютъ всякое міросозерцаніе, которое пытается удовлетворить притязаніемъ различныхъ элементовъ дѣйствительнаго міра, обособляемыхъ въ немъ уже преднаучнымъ мышленіемъ, какъ матеріальныхъ, такъ и духовныхъ, и сохранить за ними значеніе, соотвѣтствующее ихъ

дѣйствительному вліянію. Сообразно этому реализмъ пытается свести такіе элементы къ особеннымъ, но тѣсно связаннымъ другъ съ другомъ принципамъ, или понять ихъ, какъ различныя стороны или какъ формы явленія одного и того же бытія. Однако, въ обоихъ случаяхъ появленіе реалистическихъ міросозерцаній зависитъ отъ предшествующаго развитія другихъ системъ, матеріалистическихъ и идеалистическихъ, которыя только односторонне выдвигали принципы, объединяемые реализмомъ или подчиняемые имъ болѣе общему понятію. Поэтому реализмъ, какъ по своему естественному положенію, такъ и по историческому, является болѣе позднимъ міросозерцаніемъ по сравненію съ матеріализмомъ и идеализмомъ. Онъ относится къ послѣднимъ до нѣкоторой степени такъ же, какъ внутри гносеологическихъ направленій критицизмъ относится къ эмпиризму и раціонализму. Однако, помимо этого подъ вліяніемъ условій, способствующихъ развитію реализма изъ двухъ крайнихъ направленій матеріалистическаго и идеалистическаго, часто появляются противоположныя реализму направленія, которыя съ этой стороны могутъ считаться реакціонными, хотя они, вмѣстѣ съ тѣмъ, и могутъ возникать изъ стремленія къ строгому единству и послѣдовательности, стремленія, постоянно присущаго метафизическому мышленію. Эти обстоятельства и обусловливаютъ тотъ фактъ, что развитіе реализма гораздо менѣе замкнуто въ себѣ, чѣмъ развитіе матеріализма и идеализма. Онъ большею частью появляется—этотъ случай мы уже наблюдали при аналогичномъ ему критицизмѣ, особенно ясно при отрицательной формѣ послѣдняго, скептицизмѣ—по крайней мѣрѣ, въ исторіи при конечныхъ или поворотныхъ пунктахъ въ развитіи матеріалистическихъ и идеалистическихъ системъ, и рѣдко представляетъ собою цѣльное непрерывное развитіе.

2. Первую вполнѣ развитую форму реалистической системы представляетъ собою *аристотелевская метафизика.* Въ ней такъ и бьетъ въ глаза двойная зависимость реализма отъ системъ противоположнаго направленія и его примиряющая тенденція. Міросозерцаніе, выдвинутое аристотелевскою метафизикой, опирается на матеріализмъ старой натурфилософіи, съ одной стороны, и на платоновскій идеализмъ, съ другой. Оно примиряетъ притязанія обоихъ, признавая принципы *вещества* и *формы* равно необходимыми и въ этомъ смыслѣ одинаково правильными; такимъ образомъ, аристотелевская система не считаетъ вмѣстѣ съ древними космологическими системами, исключительно вещество за основной принципъ его; она также не принимаетъ его вмѣстѣ съ Платономъ, за «не сущее», согласно съ чѣмъ познаніе чистаго бытія, идей, и ихъ объективная дѣятельность затемняются въ чувственныхъ вещахъ. Основной законъ Аристотеля гласитъ: «безъ

вещества нѣтъ формы, а безъ формы нѣтъ вещества». Поэтому понятія формы и вещества онъ замѣняетъ эквивалентными понятіями «возможности» и «осуществленія» δύναμις и ἐνέργεια. Формы осуществляются по цѣлямъ, такимъ образомъ онѣ представляютъ собою духовныя силы (энтелехіи) и постольку родственны платоновскимъ идеямъ. Однако, онѣ не являются, подобно идеямъ, трансцендентными сущностями, онѣ имманентны матеріи: сущность, субстанція представляютъ собою *дѣйствительность*, образованную изъ вещества и формы, и преимущественно нѣчто *индивидуальное*, такъ какъ послѣднее въ дѣйствительномъ мірѣ обладаетъ болѣе непосредственной реальностью, чѣмъ *родъ*, образованный изъ многихъ отдѣльныхъ вещей. Послѣдовательно развивая взглядъ на связь формы и вещества въ дѣйствительномъ бытіи, Аристотель придаетъ также иное значеніе понятію души: душа не является больше промежуточнымъ звеномъ между міромъ идей и чувственнымъ міромъ, она сама—одна изъ дѣятельныхъ формъ, энтелехія живого тѣла, жизненная сила во всѣхъ ея функціяхъ, отъ функціи питанія вплоть до мышленія. Такимъ образомъ, исходя изъ своей общей метафизики, Аристотель строитъ реалистическую физику, психологію, этику и политику. Только въ теологіи и въ абстрактнѣйшей части психологіи, въ ученіи о мыслящемъ духѣ, система удерживаетъ идеальную окраску, которая, однако, черезъ введеніе въ рядъ развитія всѣхъ существъ равнымъ образомъ пріобрѣтаетъ въ основѣ реалистическій характеръ.

3. Въ послѣдующія столѣтія выступили на сцену частью матеріалистическія системы, представляющія собою дальнѣйшее проведеніе аристотелевскаго принципа имманентности, частью идеалистическія, возвратившіяся къ платоновской философіи; послѣ того какъ тѣ и другія системы совмѣстно породили особенно въ неоплатонизмѣ и гностицизмѣ, а также въ начаткахъ схоластики, примыкающей къ Платону, эклектическія міросозерцанія, снова, наконецъ, возникъ реализмъ въ непосредственной связи съ господствомъ аристотелевской философіи въ *схоластикѣ XIII столѣтія* и въ другихъ системахъ послѣдующей церковной философіи. Реалистическое направленіе, господствующее въ этотъ періодъ, и зависящія отъ него реалистическія теченія послѣдующихъ временъ имѣли ту форму, которую придалъ реализму Аристотель, съ сохраненіемъ идеалистическихъ элементовъ изъ теологіи, потому что самъ Аристотель не провелъ строго реализма, допустивъ дуализмъ между идеей Бога и чувственнымъ міромъ. Этотъ дуализмъ, еще усиленный схоластической теологіей вслѣдствіе допущенія откровенія и принятія христіанскихъ религіозныхъ представленій, болѣе жизненныхъ и богатыхъ по содержанію по сравненію съ аристотелевскимъ понятіемъ Бога, далъ церковной философіи средство по мѣрѣ

возможности равномѣрно удовлетворить притязаніямъ вѣры и свѣтской жизни.

4. Реализмъ въ этой дуалистической формѣ, оттѣсненный опять на задній планъ въ началѣ новой философіи преимущественно матеріалистическими и идеалистическими теченіями, снова возродился въ наукѣ XVII столѣтія. Рядомъ съ традиціями церковной философіи на него оказали громадное вліяніе въ такой же степени, какъ и на матеріализмъ и идеализмъ того времени, новыя *математическія и естественно-научныя воззрѣнія*. Картезіанская философія образуетъ центральный пунктъ, въ которомъ, съ одной стороны, объединяются всѣ вліянія какъ прежняго церковнаго реализма, такъ и современнаго направленія, господствующаго въ точныхъ наукахъ, и отъ котораго, съ другой стороны, исходятъ лучи, освѣщающіе путь грядущей матеріалистической натурфилософіи и идеалистическимъ системамъ послѣдующаго столѣтія. Но сама картезіанская философія, дуалистически объединяя противоположные принципы, носитъ реалистическій характеръ благодаря чему она и становится непосредственной основой послѣдующихъ реалистическихъ міросозерцаній. По сравненію съ аристотелевскимъ реализмомъ, реализмъ Декарта болѣе внѣшній: онъ объединяетъ въ себѣ матеріалистическіе и идеалистическіе элементы на подобіе древней церковной философіи. Его натурфилософія тяготѣетъ къ матеріализму, психологія—къ идеализму. Этотъ характеръ декартова дуализма зависитъ оттого, что принципы вещества и формы, соединенные у Аристотеля въ единой дѣйствительной субстанціи, у Декарта сведены къ *двумъ* субстанціямъ, къ тѣлу и душѣ. Это же измѣненіе, въ свою очередь,—результатъ установленія новаго понятія души. Разъ послѣдняя дѣлается самостоятельной субстанціей, реализмъ долженъ облечься въ дуалистическую форму, онъ долженъ стремиться не столько примирить противоположности матеріализма и идеализма, сколько просто объединить ихъ въ себѣ. Однако, въ системѣ Декарта лежитъ уже зародышъ къ ея дальнѣйшему развитію въ монистическую систему. Самъ Декартъ съ неизбѣжною необходимостью ставитъ различныя предположенныя имъ субстанціи, Бога, душу и протяженную природу, въ отношеніе другъ къ другу, подчиняя двѣ послѣднія первой: Богъ — вѣчная несотворенная субстанція; душа же и природа созданы Богомъ. Выведеніе дальнѣйшихъ слѣдствій изъ этой мысли о зависимости и вполнѣ строгое примѣненіе понятія субстанціи, какъ *самостоятельно* существующей сущности, даетъ переходъ къ *монистическому реализму*.

Литература. Aristoteles, Метафизика, физика и психологія. Thomas Aquinas, Summa theologica (нѣмецкій переводъ C. M. Schneider, 9 том. 1891. Vgl. a. Harnack, Dogmengeschichte, III, cap. 8. [3] u. [4].). Descartes, Meditationes de prima philosophia, Principia philosophiae.

§ 45. Монистическій реализмъ. 1. *Система Спинозы* представляетъ собою непосредственное преобразованіе картезіанскаго дуализма въ монистическое и, вмѣстѣ съ тѣмъ, реалистическое міросозерцаніе. Отвлекая отъ ея упомянутыхъ уже (стр. 143) отношеній къ древнимъ мистическимъ теченіямъ и къ схоластикѣ, въ системѣ Спинозы легко можно найти слѣды ея происхожденія отъ картезіанскаго дуализма: исходный пунктъ системы Спинозы—соединеніе субстанцій, различимыхъ Декартомъ, въ *одно* понятіе: таковымъ могло быть лишь понятіе Бога, безконечной субстанціи, и Спиноза по необходимости долженъ былъ свести душу и матерію, двѣ другія декартовскія субстанціи, противоположныя, хотя и внѣшне связанныя другъ съ другомъ, къ аттрибутамъ *единой* субстанціи. Въ этомъ смыслѣ система Спинозы опять возстановляетъ реалистическій монизмъ Аристотеля. Однако, мѣсто вещества и формы заступили *протяженіе* и *мышленіе*. Поэтому отдѣльный предметъ, состоящій изъ формы и вещества, уже не является здѣсь болѣе субстанціей; вслѣдствіе безграничной природы только-что указанныхъ общихъ аттрибутовъ онъ представляетъ собою только ограниченіе, условный способъ бытія внутри обоихъ аттрибутовъ: поскольку предметъ—протяженная вещь, онъ является ограниченіемъ пространства; поскольку онъ—представленіе, онъ является ограниченіемъ мышленія. Такимъ образомъ, отдѣльная вещь превращается въ простой «модусъ» субстанціи; само же понятіе субстанціи примѣняется только къ тому высшему единству, которое обнимаетъ въ себѣ аттрибуты въ ихъ полномъ объемѣ, слѣдовательно, также всѣ ихъ отдѣльные модусы. Итакъ, важное основаніе для преобразованія реальной аристотелевской субстанціи въ трансцендентное понятіе лежитъ въ переходѣ обоихъ коррелятивныхъ понятій вещества и формы въ два другія, понятія тѣла и души, и въ замѣнѣ послѣднихъ, вызванной устраненіемъ дуалистическаго способа представленія, протяженіемъ и мышленіемъ. Тѣло и душа, протяженіе и мышленіе не являются болѣе дѣйствительно коррелятивными понятіями. О нихъ нельзя утверждать того, что утверждалъ Аристотель относительно формы и вещества, которыя, по его ученію, существуютъ только другъ черезъ друга; душа и тѣло, мыслимыя какъ самостоятельныя субстанціи, являются, напримѣръ, у Декарта, независимыми другъ отъ друга субстанціями, между которыми поэтому, какъ учитъ *окказіонализмъ*, примыкающій къ философіи Декарта, можно установить взаимоотношеніе только посредствомъ вмѣшательства высшей субстанціи путемъ «assistentia supranaturalis». Однако, этимъ уже высказывается, что душа и тѣло, такъ какъ между ними устанавливается взаимоотношеніе, не являются больше субстанціями въ собственномъ смыслѣ слова; на такое названіе можетъ претендовать только высшая субстанція, дающая имъ единство.

2. Такимъ образомъ, переходъ къ субстанціи Спинозы данъ самъ собою. Къ этому новому понятію субстанціи можно примѣнить всѣ соображенія, выдвинутыя онтологизмомъ относительно понятія Бога, и даже съ бо̀льшей свободой, ибо несовершенныя представленія конечныхъ созданныхъ субстанцій болѣе не служатъ препятствіемъ: у Спинозы реальное бытіе вещей неизбѣжно сливается съ понятіемъ субстанціи и Бога. Отсюда уже нетрудно къ понятію субстанціи примѣнить понятіе абсолютной безконечности, черезъ что первое превращается въ абсолютно трансцендентное понятіе, въ безконечное бытіе, которое въ мірѣ явленій можетъ проявляться только отчасти и то въ формѣ, затемненной неадэкватнымъ познаніемъ. Такимъ образомъ, дуалистическій реализмъ, превратившись въ монистическій, съ внутренней необходимостью выливается въ трансцендентную систему, которая уже не въ силахъ удовлетворить первоначальной задачѣ реализма — придать въ одинаковой степени значеніе обѣимъ сторонамъ дѣйствительности, тѣлесному и духовному міру; оба элемента дѣйствительнаго міра въ ней расширяются въ безконечность, такъ что въ ихъ безконечности пропадаетъ сама дѣйствительность. Поэтому реализмъ, примѣненный къ безконечному, возвращается къ трансцендентной метафизикѣ подобно платоновскому идеализму, признающему чувственный міръ только за отраженіе сверхчувственнаго. Понятіе эмпирической дѣйствительности, удержанное трансцендентнымъ реализмомъ, также существенно не отличается отъ платоновскаго чувственнаго міра, если отвлечься отъ того, что спинозизмъ превращаетъ *объективное* отношеніе, господствующее въ платонизмѣ, въ *субъективное*: Платонъ считаетъ чувственныя вещи за смутные образы трансцендентныхъ идей; Спиноза видитъ въ нихъ *несовершенное* познаніе дѣйствительности. Такая субъективировка—исключительно результатъ происшедшаго измѣненія въ понятіи души; поэтому она точно такимъ же образомъ выступила и въ тѣхъ идеалистическихъ системахъ, которыя, какъ, напр., система Лейбница, приняли это новое понятіе души.

Такъ какъ обѣ субстанціи, матерія и душа, черезъ ихъ преобразованіе въ аттрибуты единой трансцендентной субстанціи не могли болѣе служить для объясненія явленій, то, естественно, въ послѣдующей философіи усиливается стремленіе вновь замѣнить трансцендентный реализмъ *эмпирическимъ* или, по крайней мѣрѣ, такимъ направленіемъ, при которомъ бы метафизическія понятія субстанцій не лишались своего первоначальнаго и существеннаго назначенія служить вспомогательными понятіями для опыта. Подъ вліяніемъ этого стремленія и произошелъ вновь поворотъ къ картезіанскому дуализму; это новое теченіе нашло себѣ выраженіе вообще въ системахъ XVIII вѣка, не захваченныхъ матеріалистическимъ потокомъ, и особенно ярко

въ метафизикѣ *Вольфа*. Однако, всѣ эти системы не прибавили къ дуалистическому реализму, обоснованному Декартомъ, ничего существенно новаго. Идея «предустановленной гармоніи», заимствованная ими у Лейбница, и ихъ склонность къ антропоморфической телеологіи представляютъ собою болѣе религіозные, чѣмъ собственно философскіе элементы. Предустановленная гармонія въ вольфовской школѣ мыслится какъ изначальное чудо творенія; изслѣдованіе міра съ точки зрѣнія человѣческихъ цѣлей, въ концѣ концовъ, здѣсь покоится на религіозной основѣ, т.-е. на вѣрѣ въ міровой порядокъ, установленный ради человѣческихъ цѣлей.

Дуалистическій реализмъ вольфовской школы и въ *настоящее время* сохранилъ свое значеніе, главнымъ образомъ, въ формѣ практической философіи такъ называемаго «здраваго человѣческаго разсудка». Его положенія «душа и тѣло—двѣ независимыя другъ отъ друга сущности»; «Богъ вложилъ душу въ тѣло, а поэтому она опять можетъ быть взята изъ него и продолжать независимое существованіе»; «міръ въ общемъ созданъ для пользы человѣка»—всѣ эти убѣжденія, несмотря на разнообразные теоретическіе недочеты, считаются вообще большинствомъ современныхъ людей за практическія аксіомы, даже почти за самоочевидныя истины, при этомъ, повидимому, предается забвенію тотъ фактъ, что эти положенія въ ихъ современной формѣ врядъ ли существуютъ болѣе двухъ столѣтій.

3. Вслѣдъ за кантовымъ критицизмомъ въ философіи опять выступили новыя формы реалистическаго направленія. Ставя въ зависимость познаніе міра явленій отъ идеальныхъ формъ познанія, формъ созерцанія и понятій, трансцендентальный идеализмъ по своему основному характеру былъ идеалистиченъ, хотя онъ уже заключалъ въ себѣ реалистическую тенденцію, о чемъ свидѣтельствуетъ возстановленіе имъ аристотелевскихъ понятій вещества и формы. Эта тенденція въ трансцендентальномъ идеализмѣ не могла выступить на первый планъ, съ одной стороны, потому, что главное вниманіе было обращено на апріорныя формы познанія, и, съ другой, потому, что здѣсь все еще сохранялась вѣра въ міръ идей, понимаемый въ духѣ Платона и имѣющій свое основаніе въ моральныхъ постулатахъ. Однако, пользуясь трансцендентнымъ понятіемъ «вещи въ себѣ» и утверждая въ противоположность субъективному идеализму необходимость допущенія реальности, существующей независимо отъ субъекта и предполагаемой въ каждомъ актѣ познанія вслѣдствіе присутствія въ каждомъ ощущеніи матеріи, кантова философія открывала, вмѣстѣ съ тѣмъ, возможность для возникновенія новыхъ реалистическихъ системъ. Послѣднія могли, конечно, выступить, провозглашая, въ противорѣчіе съ Кантомъ, *возможность познанія «вещей въ себѣ»*. Переходъ къ

этой точкѣ зрѣнія внутри философіи XIX вѣка совершился *двумя* путями: во-первыхъ, путемъ возстановленія *индивидуалистическаго* понятія субстанціи, но при строгомъ сохраненіи простоты ея, и въ связи съ этимъ общаго опредѣленія этого понятія, позволяющаго пользоваться имъ какъ основаніемъ для объясненія природы и процессовъ сознанія, слѣдовательно, путемъ реалистическаго преобразованія монадологическаго идеализма Лейбница; во-вторыхъ, путемъ возстановленія *универсалистической* метафизики, которая отъ прежнихъ интеллектуалистическихъ системъ подобнаго рода, именно отъ метафизики Спинозы, отличалась тѣмъ, что она понятіе воли сдѣлала основнымъ метафизическимъ принципомъ. Первымъ изъ этихъ путей идетъ монадологическій реализмъ *Гербарта*, вторымъ—волюнтаристическая метафизика *Шопенгауера*. Обѣ эти системы въ двойномъ смыслѣ образуютъ противоположности другъ другу: первая изъ нихъ—индивидуалистична и интеллектуалистична, вторая—универсалистична и волюнтаристична. Если первая изъ этихъ противоположностей, противоположность индивидуализма и универсализма, и имѣетъ свой источникъ въ прежней метафизикѣ, гдѣ она въ аналогичномъ смыслѣ находила мѣсто по отношенію къ системамъ Спинозы и Лейбница, то вторая—результатъ новѣйшаго развитія: прежняя метафизика во всѣхъ ея направленіяхъ была преимущественно интеллектуалистична; только Шопенгауеромъ волюнтаризмъ былъ введенъ въ реалистическую метафизику. Наконецъ, обѣ системы, системы Гербарта и Шопенгауера, признаютъ кантово различеніе явленія и вещи въ себѣ; онѣ только приписываютъ этому разграниченію различное значеніе. Гербартъ соединяетъ съ этимъ различеніемъ допущеніе, что явленіе, хотя оно и не представляетъ собою самобытія, однако, указываетъ на послѣднее и поэтому требуетъ образованія свободнаго отъ противорѣчій метафизическаго понятія бытія. Шопенгауеръ, напротивъ того, выставляетъ на видъ то положеніе, которое въ кантовой философіи уже занимала воля, поскольку она понималась какъ интеллектуальная сущность человѣка, сама по себѣ не подчиненная причинности природы. Это трансцендентное понятіе воли Шопенгауеръ расширяетъ до метафизическаго понятія міра, которому онъ затѣмъ противополагаетъ въ качествѣ міра явленій содержаніе, данное въ нашихъ представленіяхъ и добытыхъ изъ нихъ понятіяхъ. Такимъ образомъ, обѣимъ системамъ вмѣстѣ со всей послѣкантовой философіею обще пониманіе принятыхъ ими метафизическихъ принциповъ *не какъ трансцендентныхъ, но какъ имманентныхъ* самому *міру явленій*. Этимъ онѣ и отличаются отъ подобнаго имъ монистическаго, но вполнѣ трансцендентнаго реализма Спинозы. Въ нихъ обѣихъ поэтому уже больше не имѣетъ никакого значенія противоположность адэкватнаго

и неадэкватнаго познанія, игравшая большую роль въ прежнемъ реализмѣ: міръ явленій съ необходимою, по крайней мѣрѣ, по виду, закономѣрностью вытекаетъ изъ метафизическаго бытія, и, такимъ образомъ, задача метафизики состоитъ въ объясненіи *міра явленій*.

4. Этими общими предпосылками обѣихъ системъ уже болѣе или менѣе опредѣляется проведеніе ихъ. Видя цѣль метафизики въ установленіи абсолютно свободнаго отъ противорѣчій понятія бытія, *Гербартъ*, само собою понятно, могъ найти его, лишь признавъ бытіе за абсолютно простую субстанцію, т.-е. за субстанцію, сущность которой составляетъ простое качество. Благодаря этому имъ было внесено необходимое исправленіе въ понятіе монады Лейбница: монада Лейбница хотя и должна быть простою сущностью, въ дѣйствительности, какъ микрокосмъ, сложна, даже безконечно сложна. «Реальное» Гербарта — по-истинѣ простая сущность и, конечно, поэтому абсолютно не представимая, и, слѣдовательно, не въ меньшей степени трансцендентная, чѣмъ монада Лейбница. Для объясненія же міра явленія изъ этого открытаго метафизическимъ путемъ простого бытія вмѣсто лейбницева внутренняго саморазвитія монадъ Гербартъ долженъ былъ допустить внѣшнее взаимоотношеніе «реальныхъ». Вслѣдствіе этого двойного исправленія, внесеннаго Гербартомъ въ понятіе монады, «реальное» не является уже психическимъ существомъ: оно въ равной степени можетъ считаться чисто физическими атомами, такъ и основами внутреннихъ психическихъ процессовъ. Тѣмъ или другимъ «реальное» можетъ быть въ зависимости отъ отношеній, которыя имѣютъ мѣсто между отдѣльными «реальными» въ ихъ совмѣстномъ существованіи. Такимъ образомъ, Гербартъ могъ разработать и метафизическую натурфилософію, и метафизическую психологію, не предполагая при этомъ, что сущность процессовъ природы составляютъ психическіе процессы, какъ это дѣлалъ объективный идеализмъ Лейбница, или что сущность психическихъ явленій составляютъ матеріальныя движенія, какъ это дѣлалъ матеріализмъ. Въ этомъ смыслѣ гербартовская метафизика представляетъ собою чистый реализмъ: она признаетъ одинаковое значеніе какъ за физическимъ, такъ и за психическимъ; и, вмѣстѣ съ тѣмъ, она монистична: она выводитъ и психическое, и физическое изъ однѣхъ и тѣхъ же общихъ основъ. При этомъ она своимъ объектомъ имѣетъ дѣйствительный міръ. Понятіе Бога въ метафизикѣ Гербарта не находитъ себѣ мѣста: оно допускается лишь ради космологическаго объясненія въ качествѣ понятія, стоящаго на границѣ познанія, ради моральныхъ требованій въ качествѣ постулата вѣры, въ первомъ случаѣ потому, что метафизическій міръ бытія необходимо предполагаетъ послѣднее основаніе своего существованія, во второмъ — потому, что нравственное стремленіе человѣка требуетъ до-

полненія чувственнаго міра сверхчувственнымъ. Однако, такимъ путемъ добытыя трансцендентныя идеи находятся совершенно за предѣлами метафизики, задача которой ограничивается лишь объясненіемъ призрака, міра явленій изъ бытія.

5. Универсалистичный реализмъ *Шопенгауера* такъ же, какъ реализмъ Гербарта, монистиченъ. Однако, его метафизическій принципъ, *міровая воля*, не представляетъ собою простого бытія: это — безконечное бытіе. Поэтому онъ такъ же близокъ къ субстанціи Спинозы, какъ «реальное» Гербарта къ монадамъ Лейбница. Но, подобно тому какъ «реальное» представляютъ собою не существо, надѣленное способностью представленія, но простое трансцендентное качество, такъ у Шопенгауера воля не-мыслящее, не-протяженное существо; она не имѣетъ ничего общаго съ эмпирическимъ волевымъ процессомъ, она просто неинтеллектъ, непредставимое существо: она мыслится какъ трансцендентная сила, которая своимъ дѣйствіемъ производитъ протяженный міръ, а въ мірѣ—человѣка, съ его представляющимъ мозгомъ, этотъ, въ свою очередь, создаетъ міръ явленій, предполагающій субъекта, представляющаго міръ. Если метафизика Гербарта занимаетъ нейтральное положеніе между физическимъ и психическимъ міробъясненіемъ, то въ философіи Шопенгауера трансцендентная волюнтаристическая метафизика стоитъ въ тѣсной связи съ психофизическимъ матеріализмомъ. Отъ обычной формы послѣдняго она различается только тѣмъ, что въ ней міровая воля мыслится какъ творческая сила матеріи. Это первоначальное отношеніе воли къ матеріи, вмѣстѣ съ тѣмъ, сохраняетъ значеніе и въ мірѣ явленій. Поэтому и у Шопенгауера явленіе содержитъ многообразныя указанія на бытіе. Однако, философъ не пытался вывести указанныя отношенія изъ какого-нибудь опредѣленнаго закона, но онъ слѣдовалъ при этомъ своей фантазіи и своимъ симпатіямъ и антипатіямъ. Поэтому философія Шопенгауера представляетъ собою полную противоположность строгому проведенію метафизики, предпринятому Гербартомъ: Шопенгауеръ изъ различныхъ міросозерцаній произвольно выбираетъ то, что ему нравится. Слѣдуя въ психологіи психофизическому матеріализму и въ основномъ принципѣ своей метафизики ученію Канта о волѣ, Шопенгауеръ разрабатываетъ свою эстетику подъ вліяніемъ ученія Платона объ идеяхъ, а всей своей системѣ придаетъ пессимистическій характеръ подъ вліяніемъ индійскихъ мыслителей. Такимъ образомъ, его система по своему основному метафизическому понятію, среди реалистическихъ направленій, развившихся послѣ Канта, занимаетъ въ общемъ движеніи мысли опредѣленное положеніе, въ частностяхъ во многихъ случаяхъ строится подъ вліяніемъ индивидуальныхъ прихотей и произвола. Но и въ этомъ случаѣ имѣетъ значеніе положеніе, что случайное только

повидимому стоитъ внѣ закона. Именно эти произвольные элементы, вредящіе стройности системы, явились продуктами общаго настроенія времени, и въ нихъ вообще обнаружился тотъ переворотъ философскихъ интересовъ, который выступилъ не съ момента первоначальнаго возникновенія этой системы, но въ то время, когда она начала пріобрѣтать вліяніе (сравни выше, стр. 174).

Напротивъ, въ *одномъ* пунктѣ, свойственномъ всей послѣкантовой философіи, именно въ стремленіи познать міръ явленій, стремленіи, сильно выступающемъ на видъ, несмотря на всю склонность къ трансцендентнымъ понятіямъ, система Шопенгауера не представляетъ исключенія. У него не находятъ мѣста трансцендентныя идеи Канта и до-кантовской философіи, въ которыхъ находили выраженіе желанія и стремленія человѣка, направленныя къ сверхчувственному міру. Если Гербартъ считаетъ понятіе Бога за понятіе, стоящее на границѣ нашего познанія и поэтому внѣ философіи, то Шопенгауеръ вполнѣ отказывается отъ этого понятія. Какъ въ идеалъ-реализмѣ, примыкающемъ къ Канту, такъ же въ этихъ реалистическихъ системахъ весь интересъ философіи сосредоточивается на эмпирической дѣйствительности. Это яснѣе всего выступаетъ у Шопенгауера, потому что онъ, въ противоположность другимъ системамъ и особенно системѣ Гегеля, для котораго дѣйствительный міръ представляетъ собою совокупность всѣхъ благъ человѣка, отрицаетъ всякое значеніе за человѣческой жизнью. Освобожденіе же отъ страданій этой не имѣющей цѣнности жизни Шопенгауеръ видитъ не въ переходѣ въ сверхчувственный міръ, имѣющій абсолютную цѣну, какъ учитъ платоновскій и христіанскій идеализмъ, но въ уничтоженіи бытія вообще, въ абсолютномъ забытіи, въ нирванѣ индійской философіи. Такимъ образомъ, пессимизмъ системы Шопенгауера стоитъ въ тѣсной связи съ отрицаніемъ цѣнности дѣйствительнаго міра, которую признавалъ непосредственно предшествующій ей идеалъ-реализмъ, и съ утратою идеи трансцендентнаго міра, которая только могла возмѣстить утрату цѣнности земного міра.

6. Конечно, указанными формами реализма его исторія еще не закончилась. Онъ болѣе, чѣмъ какое-либо другое направленіе, подаетъ надежды къ дальнѣйшему развитію, такъ какъ онъ болѣе отзывчивъ, чѣмъ другія направленія, къ измѣненіямъ состоянія всего научнаго знанія. Однако, зарожденіе этихъ новыхъ формъ реализма относится къ настоящему, а потому онѣ не могутъ найти мѣста въ историческомъ обзорѣ метафизическихъ системъ.

Возможно только установить *двѣ* точки зрѣнія, какъ это опредѣляетъ будущее развитіе этого направленія. Общая закономѣрность, которую мы открыли въ смѣнѣ міросозерцаній, даетъ намъ возможность

утверждать, что дуалистическій реализмъ во всѣхъ своихъ формахъ уже сошелъ со сцены, и что, слѣдовательно, будущее принадлежитъ *монистическому реализму*. Онъ опять-таки возможенъ въ двухъ формахъ: онъ, въ концѣ концовъ, въ своей послѣдней основѣ будетъ представлять собою матеріализмъ или идеализмъ. Такъ какъ по всѣмъ признакамъ, выступившимъ въ ходѣ новѣйшаго развитія, матеріализмъ отжилъ свой вѣкъ (см. выше, стр. 246), то остается лишь вторая возможность. *Идеалъ-реализму*, такимъ образомъ, принадлежитъ будущее философіи. На это уже правильно указали Фихте и Гегель. Однако, находясь въ глубокомъ ослѣпленіи относительно методовъ научнаго мышленія и отношенія философіи къ спеціальнымъ наукамъ, они не могли поставить въ живую связь принципъ новаго міросозерцанія съ общимъ развитіемъ научнаго мышленія.

Здѣсь, въ качествѣ дополнительной, поэтому должно присоединить *вторую* точку зрѣнія. Философія должна быть *реалистичной* также въ томъ смыслѣ, что она не должна строить независимо отъ положительнаго знанія съ виду логичную, на дѣлѣ же фантастическую систему понятій: она, для того чтобы удовлетворить требованіямъ *истинно-научной* философіи, должна взять въ качествѣ основы для себя реальныя науки и надежные ими испытанные методы. Это требованіе — быть истинно-научной философіею въ настоящее время выступаетъ настойчивѣе, чѣмъ когда-либо, въ виду того, что уже долгое время господствовали фантастическія понятій, философія настроенія и эклектическія теченія.

Литература. Спиноза. Этика, книга I и II. Переводъ подъ редакціею Модестова. 1894. Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate. Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt etc 1719. Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. 1723. Herbart, Hauptpunkte der Metaphysik. 1808. Allgemeine Metaphysik. 1828—29. (Werke Bd. 3 u. 4). Kurze Encyklopädie der Philosophie, 1831. (Werke Bd. 2). Шопенгауеръ, Міръ какъ воля и представленіе (II и III т.).

III. Этическія направленія.

§ 46. Общій обзоръ этическихъ направленій и ихъ развитія. 1. Въ теоріи познанія господствуютъ чисто-теоретическіе интересы, а въ метафизикѣ—теоретическіе и практическіе вмѣстѣ, этика же является, наоборотъ, *практическою* философскою дисциплиною въ истинномъ смыслѣ этого слова. Вслѣдствіе своей практической тенденціи она, съ одной стороны, дополняетъ теорію познанія, съ другой стороны, стоитъ къ ней въ противоположности. Эту противоположность по возможности пытается примирить метафизика. Поэтому ученіе о познаніи обычно вліяетъ на этическія направленія только косвеннымъ путемъ черезъ

метафизику, метафизическія же и этическія направленія непосредственно соотносятся другъ съ другомъ. Несмотря на это, по сравненію съ метафизикою, этическія системы пріобрѣтаютъ относительно болѣе самостоятельное положеніе, чѣмъ другія спеціальныя философскія дисциплины, потому что тѣ моменты, которые въ метафизикѣ играютъ только побочную роль, могутъ представлять высокій этическій интересъ и, такимъ образомъ, служить для разграниченія извѣстныхъ этическихъ направленій. Это явленіе зависитъ оттого, что всякая метафизика, какъ бы ни сильны въ ней были практическія тенденціи, стремится быть общимъ міросозерцаніемъ, слѣдовательно, на первый планъ выдвигаетъ *теоретическое* объясненіе общихъ міровыхъ проблемъ. Поэтому характеръ метафизической системы всегда опредѣляется преимущественно теоретическими воззрѣніями, характеръ же этическаго направленія зависитъ отъ мотивовъ или цѣлей, изъ которыхъ пытаются объяснить факты нравственной жизни.

2. Относительно свободныхъ волевыхъ актовъ человѣка, образующихъ предметъ всѣхъ этическихъ изслѣдованій, можно поставить *два* вопроса, отъ разрѣшенія которыхъ зависитъ, въ концѣ концовъ, разрѣшеніе всѣхъ этическихъ проблемъ: первый касается причинъ поступка, лежащихъ въ самомъ человѣкѣ, второй—*внѣшнихъ* дѣйствій, на осуществленіе которыхъ направляется поступокъ. Внутреннія причины, которыя, входя въ составъ этическаго обсужденія поступка, предшествуютъ волевому акту, какъ его *психическія* условія, мы называемъ *мотивами* нравственнаго поступка; внѣшніе же результаты мы называемъ *цѣлями* нравственнаго поступка, такъ какъ здѣсь мы говоримъ только о такихъ результатахъ, которые являются предметомъ желанія дѣйствующаго, т.-е. такихъ, къ которымъ онъ стремится сознательно. Мотивы и цѣли поступка опредѣляютъ *нравственную оцѣнку* его, которая, слѣдовательно, до тѣхъ поръ остается односторонней и неправильной, пока не будутъ приняты во вниманіе оба фактора. Въ дѣйствительности нравственные мотивы сами по себѣ не имѣютъ никакого значенія, если къ нимъ не присоединяются объективныя цѣли и соотвѣтствующіе имъ поступки; съ другой стороны, объективно цѣлесообразные результаты поступковъ только тогда можно считать нравственными, если они возникаютъ изъ мотивовъ, которые мы считаемъ нравственными.

Какъ бы тѣсно оба фактора, мотивы и цѣли, въ дѣйствительности ни переплетались другъ съ другомъ, однако, въ *развитіи этическихъ направленій* только постепенно достигается признаніе за обоими одинаковаго значенія; оно даже часто отсутствуетъ въ новѣйшихъ системахъ, которыя односторонне отдаютъ преимущество то оцѣнкѣ внутреннихъ мотивовъ, то оцѣнкѣ внѣшнихъ намѣченныхъ

цѣлей. Въ общемъ развитіе этическихъ направленій начинается съ размышленія о мотивахъ и потомъ позднѣе подымается до разсмотрѣнія цѣлей. Такъ *античная этика* всецѣло занята изслѣдованіемъ мотивовъ индивидуальнаго поведенія. Поэтому она, поскольку постоянное господство нравственныхъ мотивовъ въ человѣческой личности называется добродѣтелью (ἀρετή), есть *ученіе о добродѣтели* въ истинномъ смыслѣ слова. Вопросъ «что такое добродѣтель?»—т.-е. «каково должно быть соединеніе мотивовъ въ человѣкѣ, для того, чтобы его можно было считать нравственнымъ?»—въ античной этикѣ стоитъ на первомъ планѣ. При этомъ античная этика предполагаетъ очевидность предпосылки, что добродѣтель *дѣлаетъ счастливымъ* человѣка и что изъ поступковъ добродѣтельной личности возникаютъ объективныя блага; однако, природа этихъ благъ не является въ античной этикѣ предметомъ особенныхъ спеціальныхъ изслѣдованій. Послѣднее легко объясняется тѣмъ, что жизненныя блага и внѣшнія нормы поведенія, регулирующія ихъ производство, считаются данными въ религіи, правахъ и правѣ; наоборотъ, вопросъ, каковъ долженъ быть человѣкъ, чтобы, насколько возможно, плодотворно участвовать въ производствѣ этихъ общепризнанныхъ благъ, очень рано уже выступаетъ въ исторіи и задолго до развитія научной этики находитъ выраженіе въ изреченіяхъ и правилахъ, въ Греціи, напримѣръ, въ изреченіяхъ семи мудрецовъ. Много позднѣе—вслѣдствіе измѣненія нравственныхъ воззрѣній начинаетъ выдвигаться вопросъ объ *объективномъ* значеніи самихъ нравственныхъ нормъ. Цѣли, на осуществленіе которыхъ или противъ уничтоженія которыхъ направляются такія нормы, изслѣдуются на основаніи ихъ цѣнности. Благо не считается болѣе самоочевидной цѣлью нравственныхъ поступковъ; возникаетъ вопросъ объ его сущности и объ источникѣ его цѣнности. Такова, въ общемъ, точка зрѣнія *новѣйшей* этики въ ея главныхъ направленіяхъ. Вопросъ «что такое добродѣтель?» или совершенно исчезаетъ, или, во всякомъ случаѣ, отодвигается на задній планъ. Наоборотъ, главный этическій интересъ концентрируется на вопросѣ «что такое нравственное благо?». Поэтому современная этика преимущественно—*«ученіе о благахъ»*. Бо́льшей сложности основного вопроса современной этики соотвѣтствуетъ бо́льшее разнообразіе новѣйшихъ этическихъ направленій, которое, сверхъ этого, еще значительно увеличивается благодаря вліянію древней этики, такъ какъ понятіе добродѣтели и этическія проблемы, начертанныя преимущественно греческой философіей въ связи съ этимъ понятіемъ, перешли также и въ новѣйшую науку.

3. Античная этика въ своихъ размышленіяхъ о сущности добродѣтели непосредственно примыкаетъ къ преднаучному сознанію. Для послѣдняго нравственное является въ видѣ внѣшней силы, высту-

пающей для людей въ опредѣленныхъ, навязанныхъ нравственныхъ заповѣдяхъ. Послѣднія преимущественно въ двухъ формахъ пріобрѣтаютъ обязательность: въ формѣ *религіозныхъ* предписаній и *государственныхъ* нормъ. Къ нимъ присоединяется область *обычаевъ* въ качествѣ неопредѣленно очерченной и вообще неясно обособленной области. Такое положеніе вещей сохраняется также и въ то время. когда зародилась наука, которая въ своихъ начаткахъ исключительно занимается космологическими вопросами, этическія же проблемы оставляетъ безъ вниманія: нравственныя силы, какъ онѣ выступаютъ передъ человѣкомъ въ религіи, правѣ и обычаяхъ, признаются данными, причемъ вопросъ о ихъ происхожденіи совершенно не возникаетъ. Добродѣтеленъ тотъ, кто повинуется этимъ силамъ; но еще болѣе высокой ступени добродѣтели достигаетъ тотъ, кто жертвуетъ для этихъ силъ своею собственною личностью, какъ, напр., благочестивый, который больше, чѣмъ требуется, почитаетъ боговъ; мужественный, который жертвуетъ собой для государства или оказываетъ ему вѣчныя услуги. Отсюда ясно, что размышленіе о нравственномъ прежде всего направляется на *различное* исполненіе *людьми* установленныхъ нравственныхъ нормъ. Вопросъ же «что такое добродѣтель? разрѣшается самъ собою изъ понятія *поведенія, сообразнаго съ нормой*, въ его различныхъ оттѣнкахъ отъ простого слѣдованія внѣшнимъ заповѣдямъ до исполненія добровольно принятыхъ на себя обязанностей. Поэтому всякая этика начинается съ *гетерономной морали*; нравственныя нормы считаются данными извнѣ, и поведеніе человѣка, его добродѣтель, оцѣнивается чисто внѣшне по отношенію къ нормамъ, разсматриваемымъ, какъ объективныя силы. Эта гетерономная мораль господствуетъ также и въ первыхъ попыткахъ философіи. Она сказывается въ томъ, что нравственность вообще еще не является предметомъ философскаго размышленія, а разсматриваются только отдѣльныя правила практической житейской мудрости или осуществляются религіозныя убѣжденія, которыя не имѣютъ ничего общаго съ теоретическимъ размышленіемъ о вещахъ.

Этимъ объясняется тотъ фактъ, что моментъ возникновенія научной этики совпадаетъ съ внезапно появившимся сознаніемъ гетерономности моральныхъ предписаній и съ зародившимся, вмѣстѣ съ тѣмъ, сознаніемъ, что только самъ человѣкъ можетъ быть виновникомъ такихъ предписаній. Этотъ важный шагъ въ Греціи сдѣлала *софистика*. Она въ основаніи расшатала наивное представленіе, на которое опиралась древняя нравственность, представленіе, что религія, право и государство — объективныя силы, которымъ человѣкъ обязанъ повиноваться. Такимъ образомъ, она окончательно удалила со сцены до сихъ поръ господствующую гетерономную мораль. При-

знавая людей творцами религіи, обычаевъ и права, софистика прежде всего подорвала въ основѣ мораль вообще: она разсматривала нравственность какъ произвольный продуктъ, который поэтому можетъ быть измѣненъ по свободному желанію индивида. Это уничтоженіе морали, до сихъ поръ основывающейся на наивной вѣрѣ, исторически было необходимо, чтобы очистить путь къ свободному этическому самопознанію: для послѣдняго прежде всего необходимымъ условіемъ являлось знаніе, что нравственныя нормы возникаютъ изъ природы человѣка. Это знаніе дало возможность перейти отъ гетерономной морали къ *автономной*, а отъ нея уже къ научной этикѣ. Такой переходъ сдѣлалъ *Сократъ*. Это его дѣяніе имѣло громаднѣйшее значеніе и представляетъ собою въ области философіи, можетъ-быть, наиболѣе крупное событіе всѣхъ временъ: вмѣстѣ съ этимъ Сократъ ввелъ въ философію дисциплину, отсутствіе которой лишаетъ всякое міросозерцаніе его важнѣйшей основы. Но, конечно, указанный шагъ Сократъ сдѣлалъ, надѣясь оградить традиціонныя нормы добрыхъ старыхъ нравовъ отъ разрушительныхъ тенденцій софистовъ, вслѣдствіе чего элементы первоначальной гетерономной морали не могли исчезнуть совершенно изъ его воззрѣній. Указывая на писанные государственные законы и на неписанные божескіе, онъ непосредственно, вмѣстѣ съ тѣмъ, ссылается на двѣ объективныя силы, которыя представляютъ собою главные источники гетерономной морали: право и религію. Однако, новизна этическихъ воззрѣній Сократа состоитъ не въ сужденіяхъ, въ которыхъ повторяются традиціонныя мнѣнія, но въ томъ, что онъ сводитъ добродѣтель къ знанію, а знаніе къ самопознанію и, слѣдовательно, дѣлаетъ *человѣка* творцомъ добродѣтели, понимая, однако, подъ послѣднимъ не индивида, какъ поступаетъ софистика, но человѣка, какъ *родъ*, какъ существо, познающее по общезначимымъ законамъ. Фундаментъ морали, по его ученію, образуетъ не внѣшнее соблюденіе нравственныхъ предписаній, но познаніе ихъ *необходимости*. Хотя точка зрѣнія наивной рефлексіи, еще свойственная первому обоснованію автономной этики, понимаетъ человѣка, главнымъ образомъ, какъ чисто познающее существо, однако— и это существенно—источникъ нравственнаго поведенія она видитъ въ человѣческомъ сознаніи. При всемъ томъ въ сократовой постановкѣ вопроса и его разрѣшеніи уже обнаруживаются границы, которыхъ не могла перешагнуть античная этика. Вопросъ о сущности добродѣтели—единственная проблема сократовой этики. Что такое благо въ *объективномъ* смыслѣ, почему опредѣленный поступокъ по своему внѣшнему результату нравственъ, а другой нѣтъ, это остается вполнѣ нерѣшеннымъ. Понятіе нравственнаго блага предполагается осуществленнымъ: нравственное заключается въ общепризнанныхъ нормахъ;

этотъ-то смыслъ и имѣетъ ссылка Сократа на государственные и божескіе законы. Этика Сократа въ дѣйствительности автономна только съ *субъективной* стороны, въ пониманіи добродѣтели, какъ способности, возникающей изъ собственной природы человѣка. По отношенію же къ благамъ, которыя въ ней играютъ роль объектовъ добродѣтели, она остается гетерономной.

4. Устанавливая положительный критерій добродѣтели не въ субъективномъ вліяніи поступка, а лицо, совершающее его, въ его непосредственномъ объективномъ дѣйствіи, этическія системы двухъ величайшихъ послѣдователей Сократа, *Платона* и *Аристотеля*, уже приближаются къ этическому ученію о благахъ, которое обязано своимъ окончательнымъ установленіемъ преимущественно новѣйшему времени. Вмѣстѣ съ тѣмъ, указанныя системы образуютъ другъ по отношенію къ другу новую противоположность, имѣвшую рѣшающее значеніе для дальнѣйшаго развитія этики. Эта противоположность основывается на различномъ пониманіи сущности добродѣтели, что влечетъ за собою неодинаковое отношеніе къ понятію блага. У *Платона* добродѣтель основывается на *первоначальныхъ* свойствахъ души, послѣднія же возникаютъ изъ отношенія души къ міру идей, особенно къ высшей, основной по отношенію къ понятію добродѣтели идеѣ, къ идеѣ блага. Такимъ образомъ, платонова добродѣтель покоится на непосредственномъ отношеніи души къ сверхчувственному міру; его этика хотя и *автономна*, поскольку она возникаетъ изъ собственной природы человѣческой души, однако, она, вмѣстѣ съ тѣмъ, *трансцендентна* и образуетъ переходъ отъ гетерономной къ автономной морали, такъ какъ трансцендентный идеалъ добродѣтели мыслится у Платона въ видѣ нормы, лежащей внѣ чувственнаго человѣка. Наоборотъ, *Аристотель* согласно со своимъ метафизическимъ пониманіемъ соединенія формы и вещества разсматриваетъ добродѣтель вполнѣ, какъ свойство, присущее самой человѣческой душѣ, и притомъ онъ первый не просто предполагаетъ ее въ качествѣ первоначальной способности души, но пытается вывести ее изъ природы общезначимыхъ человѣческихъ аффектовъ. Такимъ образомъ, онъ приходитъ къ *имманентной* морали, которая вполнѣ автономна, вполнѣ сбросила съ себя гетерономный характеръ.

5. Такимъ образомъ, античная этика, достигнувъ высшаго пункта своего развитія, уже выдвинула *три* главныя этическія направленія, въ кругу которыхъ вращаются всѣ моральныя системы: *гетерономное*, *трансцендентное* и *имманентное*. Послѣднія два направленія, выступивъ впервые въ великихъ системахъ античной философіи, въ *новѣйшей* философіи дифференцировались на различные виды, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ вышеупомянутаго перехода этики изъ ученія

о добродѣтели въ ученіе о благахъ, перехода, который и сообщилъ новѣйшей этикѣ ея своеобразный характеръ. Этотъ переходъ зависитъ отъ тѣхъ же обстоятельствъ, которыя въ древности вызвали къ жизни размышленіе объ этическихъ вопросахъ. Философія *эпохи возрожденія*, все болѣе и болѣе перерастая религіозныя и нравственныя нормы, до сихъ поръ считавшіяся неприкосновенными, пытается дать отчетъ о происхожденіи всего того, что до тѣхъ поръ считалось наслѣдіемъ, освященнымъ традиціями. Она выдвигаетъ вопросъ о возникновеніи *нравственныхъ нормъ* въ точно такомъ же смыслѣ, какъ вопросъ о происхожденіи государства и правового порядка, религіи и культуры. Поэтому на первый планъ ставится уже не прежній вопросъ, что такое добродѣтель, но другой, *что такое сама нравственность* и какимъ цѣлямъ служитъ она. Возможность различныхъ отвѣтовъ на этотъ вопросъ порождаетъ большое число разнообразныхъ этическихъ ученій, иногда сильно расходящихся между собою по своей тенденціи. Такимъ образомъ, философія возрожденія въ исторіи новѣйшей этики занимаетъ такое же положеніе, какъ софистика—въ античной этикѣ. Если софистика, по своему субъективизму, сообщила античной этикѣ преимущественно характеръ *субъективнаго ученія о добродѣтели*, то философія эпохи возрожденія согласно своимъ болѣе универсальнымъ интересамъ, направленнымъ преимущественно на объективный міръ, съ самаго начала придаетъ новой этикѣ, главнымъ образомъ, характеръ *объективнаго ученія о благахъ*, въ которомъ прежде господствующее понятіе добродѣтели занимаетъ второстепенное и зависимое положеніе, имѣющее большее значеніе для практической морали, чѣмъ для самой этической теоріи.

§ 47. **Гетерономныя моральныя системы.** 1. Хотя, какъ выше было замѣчено, научная этика началась, собственно говоря, съ развитія автономныхъ системъ, однако, гетерономная мораль не исчезла совершенно изъ науки. Повсюду, гдѣ происходятъ великіе переломы въ міросозерцаніяхъ, гдѣ господствующія до сихъ поръ воззрѣнія отжили свой вѣкъ, а основы новыхъ еще не выработаны, тамъ выступаетъ гетерономная мораль большею частью въ качествѣ такого же критическаго симптома, какимъ является въ теоріи познанія скептицизмъ, который родственъ съ гетерономной моралью въ томъ, что онъ нерѣдко сопряженъ съ усиленнымъ указаніемъ на необходимость дополненія знанія вѣрою. Сюда присоединяется еще другой моментъ, который сообщаетъ появленію гетерономныхъ воззрѣній особенное значеніе въ исторіи этики. Онъ состоитъ въ томъ, что признаніе автономнаго происхожденія нравственныхъ нормъ въ его крайнихъ формахъ само собой переходитъ въ признаніе ихъ гетерономности, слѣдовательно, здѣсь обнаруживается своеобразное, обоснованное при-

родою воли «coincidentia oppositorum». Если нравственная автономія понимается какъ субъективный произволъ индивида или опредѣленнаго культурнаго общества, дѣйствующаго въ общихъ интересахъ, то такая автономія для всякаго другого индивида или для другого общества, стоящаго внѣ общества, установившаго для себя автономный законъ, является гетерономіей. Если бы человѣкъ дѣйствительно былъ творцомъ нормъ, которымъ онъ слѣдуетъ въ своихъ поступкахъ, то законъ, автономный для него, былъ бы гетерономенъ для всякаго другого человѣка; даже въ послѣдней инстанціи этотъ законъ и для него самого былъ бы гетерономенъ, такъ какъ онъ въ любой моментъ можетъ замѣнить его другимъ. Абсолютный произволъ приводитъ къ господству случайности, прихоти, висящей надъ индивидомъ въ качествѣ внѣшней силы, которая въ любой моментъ можетъ ему навязать новый, для него самого неожиданный законъ. Такимъ образомъ, въ дѣйствительности софистика дала рѣшительный толчокъ этической рефлексіи благодаря тому, что она на мѣсто первоначальной гетерономіи объективнаго обычая поставила субъективную автономію воли, не подчиненной никакимъ нормамъ, автономію, которая, въ сущности, представляетъ собою гетерономію произвола. Поэтому дѣйствительно автономная мораль должна обосновывать свои нормы на истинной природѣ человѣка, а не на случайной волѣ отдѣльнаго субъекта. Этотъ шагъ отъ субъективнаго произвола къ требованію общезначимости сдѣлалъ Сократъ, который благодаря этому становится основателемъ автономной этики.

2. И въ послѣдующемъ развитіи этики появленіе гетерономной морали характеризуетъ вообще критическое переходное состояніе,—состояніе, когда существовавшія до тѣхъ поръ основы автономной морали и находящіяся съ ними въ связи общія міросозерцанія переставали удовлетворять людей, а новыя еще не были установлены. При этомъ позднѣйшія гетерономныя системы обыкновенно отличаются отъ гетерономной этики въ ея первоначальной преднаучной формѣ тѣмъ, что онѣ не опираются подобно послѣдней на различные источники, религію, законъ, нравы и обычаи, но признаютъ какой-нибудь *одинъ опредѣленный родъ* внѣшнихъ нормъ за основной. Выведеніе всѣхъ нормъ изъ единаго источника, свойственное теоріи, а не дѣйствительности, дѣлаетъ гетерономныя системы позднѣйшаго времени продуктами этической рефлексіи. Изъ всѣхъ обязательныхъ нормъ, навязываемыхъ человѣку извнѣ, только *два* рода особенно привлекаютъ вниманіе: *религіозныя предписанія* и *государственные законы;* поэтому они преимущественно и разсматриваются какъ источники нравственности, причемъ, конечно, въ такомъ происхожденіи ея могутъ видѣть или подтвержденіе ея значимости, или,

наоборотъ, поведъ къ ея устраненію. Поэтому гетерономныя моральныя системы бываютъ двоякаго рода: такія, гдѣ мораль черпаетъ свое значеніе отъ *религіозныхъ* предписаній, и такія, гдѣ она опирается на *государственные законы*; тѣ и другія, смотря по обстоятельствамъ, могутъ заключать въ себѣ консервативную или революціонную этическую тенденцію. Исключительно религіозная этика сама по себѣ гетерономна. Можно вполнѣ сомнѣваться, будетъ ли религія достаточно опредѣлена, если ее считать вмѣстѣ съ Кантомъ «пониманіемъ нравственныхъ законовъ какъ божескихъ заповѣдей»; но нельзя сомнѣваться, что всякая религія понимаетъ нравственные законы какъ божескія заповѣди. Поэтому моральныя системы съ рѣзко выраженной религіозной тенденціей постоянно имѣютъ гетерономный характеръ и выступаютъ въ такія времена и въ такихъ направленіяхъ, которыя, вмѣстѣ съ тѣмъ, выдвигаютъ мистическій скептицизмъ, вырастающій на подобномъ же основаніи. Такъ, при началѣ христіанской философіи господствуетъ преимущественно гетерономная религіозная мораль. Потомъ она или отступаетъ на задній планъ, или, вслѣдствіе принятія аристотелевскаго ученія о добродѣтели, связывается съ элементами автономной морали въ схоластикѣ; при закатѣ же послѣдней, въ схоластическомъ номинализмѣ, она опять односторонне выступила противъ ученій, проникнутыхъ свѣтскими интересами. Наконецъ, еще разъ теологическое ортодоксальное направленіе XVIII вѣка въ своей борьбѣ противъ свободомыслія рѣшительно выдвинуло гетерономную точку зрѣнія: такъ называемый теологическій англійскій утилитаризмъ утверждаетъ, что нравственныя нормы по своему содержанію случайны; цѣнность и значеніе ихъ опирается только на тотъ фактъ, что онѣ — Божескія заповѣди.

3. Политическая гетерономная мораль въ исторіи выступала рѣже, чѣмъ религіозная. Однако, она дважды играла важную роль въ качествѣ спутницы политическихъ революцій: одинъ разъ, какъ реакція англійской революціи XVII вѣка въ этикѣ *Ѳомы Гоббса*, въ связи съ политико-консервативнымъ направленіемъ; другой разъ въ философіи, предшествовавшей французской революціи XVIII вѣка, въ связи съ революціонной тенденціей и, слѣдовательно, съ требованіемъ существенной «переоцѣнки» до сихъ поръ господствующихъ понятій о нравственной цѣнности. Родственное же теченіе представляетъ собою періодъ «Sturm und Drang» нѣмецкой литературы, а также романтика въ ея первой стадіи. Оно частью повторяется въ нашей новѣйшей литературѣ. Всѣ эти случаи появленія гетерономной этики вызвали рѣшительную реакцію со стороны самосознанія «*я*» противъ всякихъ вообще, извнѣ навязанныхъ нормъ. При этомъ реакція можетъ или

имѣть цинически-эгоистическій характеръ, какъ, напримѣръ, у *Макса Штирнера*, или направляться на созданіе идеала безгранично свободной личности, какъ въ «морали господъ» у *Фр. Ницше*. Однако, этотъ идеалъ покоится на предпосылкѣ, что нравственные законы не имманентны, въ противоположность законамъ интеллекта, природѣ человѣка, но произвольно установлены послѣднимъ и поэтому въ каждое мгновеніе опять произвольно могутъ быть имъ измѣнены. Это направленіе, возникшее частью изъ стремленія къ новымъ идеаламъ и цѣнностямъ, въ высокой степени свойственнаго новѣйшему развитію искусства и науки, частью изъ присущаго всѣмъ индивидамъ влеченія выдвинуть на первый планъ автономность своей воли, очевидно, объединяетъ въ себѣ моменты религіозной и политической гетерономіи: оно стремится къ «переоцѣнкѣ *всѣхъ* цѣнностей». Такъ какъ при этомъ источниками нормъ, господствующихъ въ теченіе опредѣленнаго періода, здѣсь являются, главнымъ образомъ, то религіозные мотивы, то политическіе и соціальные, то, очевидно, центръ тяжести въ этихъ системахъ переносится то больше въ сторону религіозной гетерономіи, то—политической.

4. Въ обособленіи нравственности изъ совокупности всѣхъ духовныхъ продуктовъ человѣка, свойственныхъ ему отъ природы, заключается недостатокъ всякой гетерономной морали. Она по отношенію къ нравственнымъ проблемамъ занимаетъ ту же самую полунаивную точку зрѣнія зарождающейся рефлексіи, съ которой софистика, согласно со своимъ строго проведеннымъ субъективизмомъ, послѣдовательно разсматривала всѣ общіе продукты человѣческаго духа, общество и языкъ, мораль и религію. Естественнымъ, первоначальнымъ софисты считали только то, чѣмъ индивидъ единственно самъ по себѣ владѣетъ, что принадлежитъ ему независимо отъ его отношеній къ другимъ людямъ. Само общество и его продукты они считали чѣмъ-то искусственнымъ, созданнымъ. Въ сущности на всѣ общіе продукты человѣческой совмѣстной жизни они смотрѣли такъ же, какъ на самый примитивный изъ нихъ, языкъ. Однако, было бы абсурдомъ признать, что языкъ возникъ путемъ соглашенія, ибо послѣднее уже предполагаетъ существованіе языка; поэтому невозможно допустить, что само общество, семья, нравы, нравственность возникли произвольно и въ каждое мгновеніе могутъ быть произвольно устранены или измѣнены; скорѣе они—продукты развитія или постепеннаго преобразованія, которое въ своихъ самыхъ общихъ чертахъ свободно отъ посягательства индивидуальной человѣческой воли въ такой же мѣрѣ, какъ нормы нашего логическаго мышленія или законы ощущеній, чувствъ и аффектовъ. Во всѣхъ этихъ областяхъ воля въ ей отведенныхъ границахъ поступаетъ такъ же свободно, какъ въ области

унаслѣдованнаго языка. Но ни одну изъ этихъ областей совмѣстной жизни она не можетъ создать изъ ничто или произвольно превратить въ ничто, съ цѣлью пересоздать ихъ въ новой формѣ. Такіе взгляды, опирающіеся на ложное признаніе абсолютной автономіи индивида по отношенію къ обществу, вытекаютъ изъ незнанія истины, высказанной первымъ основателемъ автономной и, вмѣстѣ съ тѣмъ, имманентной морали, *Аристотелемъ*, истины, что человѣкъ «zoon politikon», и естественно примыкающей къ ней другой, что общественная жизнь въ своемъ развитіи подчиняется опредѣленнымъ законамъ наравнѣ съ индивидуальной. Естественно, что эти истины подвергались ложному толкованію во времена ожесточенныхъ политическихъ, религіозныхъ или соціальныхъ переворотовъ. Въ періоды, когда традиціонныя формы общественной жизни подвергаются сильнѣйшей ломкѣ, у индивида легко укрѣпляется мнѣніе, что онъ вполнѣ предоставленъ самому себѣ; онъ видитъ въ наслѣдственныхъ культурныхъ формахъ чуждыя ему внѣшнія нормы, которымъ онъ можетъ противопоставить свои собственныя; при этомъ онъ не замѣчаетъ новыхъ формъ, въ которыя общественная жизнь безъ его участія выливается. Такимъ образомъ, всѣ эти взгляды покоятся на заблужденіи, которое возникло изъ тѣснаго отношенія нравственности къ волѣ, будто наука совершенно иначе относится къ законамъ дѣятельности, чѣмъ познанія, и поэтому этика не можетъ развивать и объяснять законы нравственнаго поведенія, какъ это дѣлаетъ логика по отношенію къ законамъ мышленія, но должна сама ихъ создавать.

Литература. Платонъ, Эвтидемъ, Протагоръ, Горгій (критическое изслѣдованіе этики софистовъ). Thomas Hobbes, The elements of law, chap. 6. De cive, cap. 12. Max Stirner, Der einzige und sein Eigenthum. 1845. Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. 1876. Zur Genealogie der Moral. 1887.

§ 48. Трансцендентныя моральныя системы. 1. Трансцендентная мораль разсматриваетъ нравственныя нормы какъ законы, имманентные человѣческой волѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, она считаетъ ихъ опредѣляющими основами воли, которыя присущи ей не вслѣдствіе ея естественнаго свойства и ея связи съ прочими эмпирическими процессами сознанія, но возникаютъ изъ отношенія къ сверхчувственному міру, свойственнаго познавательной или волевой способности. Черезъ это трансцендентная мораль образуетъ переходъ отъ гетерономныхъ системъ къ автономнымъ. Къ послѣднимъ она примыкаетъ въ томъ, что пытается понять нравственное поведеніе изъ сущности человѣка; къ первымъ—въ томъ, что она въ сущности человѣка различаетъ двоякое бытіе, чувственное и сверхчувственное, съ исключительной цѣлью вывести нравственныя нормы изъ сверхчувственнаго міра, вслѣдствіе чего онѣ являются опять-таки гетерономными для чувственной природы человѣка.

Согласно съ господствующими взглядами на волю гетерономія нравственныхъ нормъ можетъ быть *двоякая*. Если сама воля выводится изъ познанія, какъ, напримѣръ, въ древней философіи, правильное хотѣніе изъ яснаго и правильнаго познанія, то нравственныя нормы въ послѣдней инстанціи понимаются какъ познавательныя нормы и притомъ какъ такія истины, которыя человѣкъ черпаетъ изъ сверхчувственныхъ источниковъ. Отсюда нетрудно сдѣлать дальнѣйшій шагъ и обосновать противоположность нравственности и безнравственности на допущеніи двухъ способовъ познанія, сверхчувственнаго и чувственнаго. Если, наоборотъ, воля считается специфической душевной силой, существенно отличающейся отъ познавательной способности, то, вмѣстѣ съ этимъ, происхожденіе нравственности переносится въ специфическую область, недоступную для познанія, вслѣдствіе чего и возникаетъ склонность обосновывать противоположность нравственности и безнравственности на разладѣ познанія и воли: провозглашая связь познанія съ чувственностью, видятъ въ чувственности и чувственныхъ стремленіяхъ препятствіе къ проявленію нравственной воли въ ея эмпирической дѣятельности.

Изъ этихъ двухъ формъ трансцендентной морали, *интеллектуалистической* и *волюнтаристической*, первая не только является болѣе древней, но даже исключительно господствовавшей вплоть до новѣйшей философіи. Впервые *Кантъ* выдвинулъ въ противовѣсъ ей трансцендентную мораль въ волюнтаристической формѣ.

2. Платоновская философія является первою болѣе или менѣе значительной формою *трансцендентнаго интеллектуализма*. Исходя изъ положенія Сократа, что добродѣтель и знаніе тожественны, Платонъ считаетъ нравственное поведеніе необходимымъ продуктомъ познанія при помощи понятій, т.-е. познанія идей, такъ какъ понятія суть отпечатки сверхчувственныхъ идей. и преимущественно познанія высшей изъ нихъ, идеи блага. Какъ въ понятіи блага находитъ свое выраженіе совершеннѣйшая изъ идей, такъ высшая изъ добродѣтелей, мудрость, представляетъ собою познаніе этой идеи и способность, насколько возможно, воплотить ее въ жизнь. Поэтому прочія добродѣтели, мужество и благоразуміе, подчинены ей; въ связи съ четвертой гармонирующей съ ними добродѣтелью, со справедливостью, онѣ всѣ являются результатомъ господства мудрости надъ низшими частями души. Это яснѣе выступаетъ въ политикѣ Платона, чѣмъ въ его этикѣ, такъ какъ въ первой добродѣтели пріурочиваются къ особеннымъ общественнымъ классамъ, черезъ что внутреннее господство мудрости надъ прочими добродѣтелями измѣняется во внѣшнее господство *мудрецовъ* надъ прочими классами.

3. Такъ какъ трансцендентно-интеллектуалистическая моральная

система Платона выводитъ нравственныя нормы, какъ и вообще понятія, изъ непосредственнаго интеллектуальнаго созерцанія объективной идеи блага, то она можетъ быть названа системою *объективной* морали. Она есть необходимое дополненіе его объективнаго идеализма. Сверхъ того, и объективная мораль, и объективный идеализмъ, будучи довольно-наивнымъ апріористическимъ образомъ мысли, стоятъ въ тѣсной связи съ понятіемъ души у Платона. Если бы душа въ качествѣ посредствующей сущности между міромъ идей и чувственнымъ міромъ не была способна къ созерцанію идей, съ одной стороны, и къ воздѣйствію на чувственный міръ, съ другой, то непосредственное отношеніе блага въ объективной формѣ къ его субъективному проявленію было бы немыслимо. Поэтому измѣненіе понятія души въ *христіанскомъ міросозерцаніи* вызвало соотвѣтствующее измѣненіе этическихъ основныхъ взглядовъ. По мѣрѣ того какъ субъективировались идеи, превратившись сначала въ мысли Бога, потомъ въ человѣческія идеи, которыя представляютъ собою мысли Бога, вызванныя въ человѣкѣ воздѣйствіемъ чувственныхъ вещей, и, наконецъ, въ прирожденныя и особенно въ сверхчувственныя истины, въ идеи, *прямо* насажденныя Богомъ въ человѣческомъ духѣ, нравственный законъ превратился въ прирожденную истину, которая возникаетъ не изъ созерцанія сверхчувственнаго объекта, а путемъ сообщенія ея божескимъ духомъ человѣческому, которая, слѣдовательно, въ послѣдней инстанціи вытекаетъ изъ сообщества духовъ. Вмѣстѣ съ этимъ, совѣсть пріобрѣтаетъ религіозное и философское значеніе. «Голосъ совѣсти» есть единственный актъ, посредствомъ котораго человѣку въ особенныхъ случаяхъ сообщается нравственная истина. На ряду съ нимъ выступаетъ въ качествѣ аналогичнаго всемірно-историческаго акта откровеніе, т.-е. сообщеніе нравственнаго закона человѣчеству, полученное согласно древнехристіанскому представленію черезъ Моисея, пророковъ и Христа.

Такимъ образомъ, съ начала новой философіи объективный трансцендентный интеллектуализмъ Платона и въ этомъ пунктѣ превратился въ *субъективный*. Эту новую точку зрѣнія можно характеризовать какъ *интуиціонизмъ*: въ ней центръ тяжести сосредоточивается на томъ, что нравственный долгъ—непосредственно интуитивно познанная истина, противоположная эмпирическимъ истинамъ, познаннымъ при помощи различныхъ внѣшнихъ средствъ. Въ этой формѣ моральный интуиціонизмъ входитъ въ составъ всѣхъ раціоналистическихъ докантовыхъ системъ, какъ реалистическихъ, такъ и идеалистическихъ. Въ обѣихъ онъ тѣсно связанъ съ понятіемъ интуитивнаго познанія установленнымъ раціонализмомъ по аналогіи съ непосредственной достовѣрностью, свойственной математическимъ объектамъ. Нерѣдко по-

этому содержаніе нравственныхъ законовъ въ этихъ системахъ признается непосредственно очевиднымъ, для подтвержденія чего частью ссылаются на общее эмпирическое значеніе этихъ законовъ, частью на ихъ необходимость для человѣческой жизни; благодаря послѣднему, указанныя системы соприкасаются съ эмпирическими этическими направленіями. Свое полное развитіе моральный интуиціонизмъ получилъ въ системѣ *Спинозы*, умышленно отказывающейся отъ всякаго отношенія къ опыту. Конечно, здѣсь само понятіе блага вынесено за предѣлы моральной области, такъ какъ нравственность превратилась въ интеллектуальную любовь къ Богу, непосредственно связанную съ познаніемъ послѣдняго, въ чисто религіозную идею, которая исключаетъ понятіе эмпирической дѣятельной морали. Такъ, Спиноза называетъ состраданіе «аффектомъ страданія», который, основываясь на смутномъ познаніи, представляетъ собою несовершенное состояніе души. Если прочія интуиціонистическія направленія въ общемъ и пытались сообразоваться съ эмпирической нравственностью, однако, всѣмъ имъ въ бо́льшей или меньшей степени свойственно насильственное обращеніе съ нравственными фактами,—черта, свойственная вообще интеллектуализму и сказывающаяся въ томъ, что они сводятъ нравственныя противоположности добра и зла, права и безправія къ *интеллектуальнымъ* противоположностямъ адэкватнаго и неадэкватнаго, яснаго и смутнаго мышленія, противоположностямъ, которыя въ соотвѣтствующихъ теоріяхъ познанія сыграли столь важную роль. Но этимъ специфически моральный характеръ понятій затемняется, и понятіе нравственности для этихъ системъ вполнѣ исчезаетъ.

4. *Волюнтаристическую* форму трансцендентной морали, установленную *Кантомъ*, въ отличіе отъ «интуиціонизма», можно назвать «императивизмомъ», потому что послѣдней основой нравственнаго здѣсь считается не созерцаніе, но первоначальное предписаніе—*моральный императивъ*, который, однако, подобно созерцанію блага, по происхожденію долженъ быть совершенно трансцендентнымъ. Императивизмъ отличается отъ интуиціонизма въ *двухъ* отношеніяхъ. Во-первыхъ, въ императивизмѣ не только признаются специфическія особенности воли, но даже она ставится въ противоположность къ познавательной способности: какъ трансцендентная способность, воля противополагается дѣятельности познанія, ограничивающейся чувственнымъ міромъ. Во-вторыхъ, вмѣсто интеллектуальныхъ различій яснаго и смутнаго познанія, которыя въ интуиціонизмѣ замѣняютъ противоположность нравственнаго и безнравственнаго, въ императивизмѣ выступаетъ противоположность воли и чувственныхъ стремленій. Путемъ такихъ измѣненій императивизмъ существенно приблизился къ эмпирической морали и имманентнымъ моральнымъ системамъ: онъ не считаетъ

волю за простое проявленіе разума, а человѣческій поступокъ за результатъ извнѣ принятыхъ идей, онъ понимаетъ волю, какъ имманентную способность, фактическія отношенія которой къ чувственнымъ стремленіямъ суть первоначальные мотивы поведенія. Съ другой стороны, императивизмъ впалъ въ двойное противорѣчіе съ опытомъ, преимущественно съ фактами *нравственнаго* опыта. Во-первыхъ, хотя воля дѣйствительно не можетъ быть сведена къ простой интеллектуальной дѣятельности, однако, она не должна быть обособлена въ качествѣ способности, стоящей внѣ всякаго отношенія къ интеллектуальнымъ функціямъ и возникшей изъ независимаго отъ нихъ трансцендентнаго источника. Во-вторыхъ, отношеніе, въ которое императивизмъ ставитъ волю къ чувственнымъ стремленіямъ, предполагаетъ, строго говоря, волю двоякаго рода, сверхчувственную, которая должна принадлежать сверхэмпирической природѣ человѣка, по происхожденію предшествовавшей всякому чувственному бытію, и эмпирическую, которая проявляется въ потребностяхъ человѣка и сама возникаетъ изъ его эмпирической чувственной природы. Такое пониманіе въ послѣдней инстанціи мистично и даже болѣе мистично, чѣмъ интуиціонистическое ученіе: послѣднее хотя и видитъ источникъ нравственнаго въ сверхчувственномъ созерцаніи, однако, мыслитъ это сверхчувственное созерцаніе аналогично дѣйствительному чувственному созерцанію, благодаря чему и самъ процессъ моральной интуиціи все же мыслимъ. Императивизмъ же не допускаетъ и этого: чистая воля, свободная отъ всѣхъ элементовъ, данныхъ въ формѣ представленій и чувствъ, совершенно немыслима, такъ какъ она является понятіемъ, чуждымъ всякимъ дѣйствительно переживаемымъ состояніямъ. Дальнѣйшее, отсюда необходимо вытекающее слѣдствіе, что сверхчувственная воля, поскольку она опредѣляетъ поступокъ индивида, становится чувственнымъ явленіемъ, подчиненнымъ естественной причинности, отъ которой она прежде была свободна, также является мистическимъ представленіемъ, до извѣстной степени частнымъ примѣненіемъ мистическаго ученія Августина объ утратѣ первоначальной свободы черезъ грѣхопаденіе (см. выше, стр. 105). Этотъ взглядъ, конечно, необходимо вытекаетъ изъ первоначально мистическаго характера трансцендентнаго понятія воли, которое можетъ быть поставлено въ связь съ фактами опыта только посредствомъ дальнѣйшихъ вспомогательныхъ мистическихъ представленій.

Литература. Платонъ, помимо названныхъ на стр. 290: Филебъ, Государство, особенно, I — IV, VI, X. Descartes. Meditationes. IV. Спиноза, Этика, III — V (русскій переводъ подъ редакціей В. И. Модестова, 1886 г.). De intellectus emendatione. Kant. Grundlegung zur Metaphysik des Sitten, особенно I и III. Критика практическаго разума. 3 главный отдѣлъ. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

§ 49. Имманентныя моральныя системы. 1. Имманентныя моральныя системы несравненно разнообразнѣе, чѣмъ гетерономныя и трансцендентныя. Однако, принципъ имманентности не во всѣхъ нихъ проведенъ въ чистомъ видѣ. Нерѣдко онѣ удерживаютъ элементы трансцендентной или даже гетерономной морали подобно тому, какъ гетерономныя и трансцендентныя системы большею частью поддерживаютъ связь съ эмпирическими фактами нравственной жизни и, слѣдовательно, съ понятіями имманентной морали. Пытаясь понять сущность нравственности изъ эмпирической природы человѣка, имманентныя системы для достиженія цѣли могутъ выбрать *два* пути. Во-первыхъ, исходнымъ пунктомъ изслѣдованія могутъ служить *внутреннія свойства*, образующія понятіе нравственности; въ этомъ случаѣ задача этики состоитъ въ изслѣдованіи и въ классификаціи понятій о добродѣтеляхъ, поэтому и она сама носитъ преимущественно характеръ *ученія о добродѣтеляхъ*. Во-вторыхъ, исходнымъ пунктомъ имманентной этики могутъ служить *внѣшнія цѣли*, стремленіе къ осуществленію которыхъ и дѣлаетъ человѣческій поступокъ нравственнымъ; въ этомъ случаѣ основное понятіе этики—понятіе нравственнаго блага, почему и она сама носитъ, главнымъ образомъ, характеръ *ученія о благахъ*. Первый изъ указанныхъ путей — болѣе доступный; второй же открывается, какъ уже показалъ сдѣланный нами обзоръ, лишь на дальнѣйшей ступени этической рефлексіи. Поэтому античная этика почти вполнѣ является ученіемъ о добродѣтеляхъ, новѣйшая же въ большемъ или меньшемъ объемѣ представляетъ собою этическое ученіе о благахъ. При этомъ ясное разграниченіе точекъ зрѣнія ученія о добродѣтеляхъ и ученія о благахъ выступило только въ *имманентныхъ* системахъ. Съ одной стороны, когда дѣлается попытка вывести добродѣтели изъ природы самого человѣка, тогда онѣ пріобрѣтаютъ свое специфическое значеніе, которое ясно обособляетъ область нравственности какъ отъ внѣшнихъ физическихъ способностей, такъ и отъ религіозныхъ стремленій. Съ другой стороны, понятія благъ и цѣнностей, будучи поставлены въ связь съ эмпирически достижимыми человѣческими цѣлями, получаютъ специфически-этическій характеръ. Въ гетерономныхъ и трансцендентныхъ системахъ ученіе о добродѣтеляхъ и ученіе о благахъ очень часто переплетаются другъ съ другомъ. Такъ и въ платоновой, и въ кантовой этикѣ благо — одновременно этическое и религіозное понятіе; познаніе и воля, направленныя на благо, одновременно являются этической добродѣтелью и религіозной обязанностью. Такъ какъ въ этихъ системахъ высшее благо является трансцендентнымъ объектомъ, то въ нихъ блага и прежде всего высшее благо, и вслѣдствіе этого добродѣтель, направленная на послѣднее, не стоятъ въ прямомъ отношеніи къ эмпирической жизни человѣка. Впервые при

второстепенныхъ благахъ и низшихъ добродѣтеляхъ эти системы пытаются принять въ расчетъ эмпирическую дѣйствительность, вслѣдствіе чего къ нимъ всегда примѣшиваются элементы имманентной морали.

Такимъ образомъ, имманентныя моральныя системы по своимъ преобладающимъ направленіямъ распадаются на *системы добродѣтелей* и *системы благъ* или, выражаясь болѣе обще, на *субъективныя* и *объективныя* системы. Всѣ субъективныя пытаются опредѣлить, въ чемъ состоитъ величайшее счастіе для индивида. Онѣ всѣ, какъ ясно указывалъ Аристотель, солидарны въ томъ, что считаютъ «эвдемонію», т.-е., по точному смыслу этого слова, *субъективное* личное счастіе за основу человѣческаго поведенія. Въ этомъ самомъ общемъ смыслѣ всѣ античныя этическія ученія о добродѣтеляхъ отъ Сократа до стоицизма и эпикуреизма эвдемонистичны. Однако, они различаются другъ отъ друга по отношенію, въ которое они ставятъ субъективное счастіе къ внѣшнимъ событіямъ и условіямъ жизни, особенно къ такъ называемымъ внѣшнимъ благамъ, по каковому признаку они и разбиваются на два противоположныя направленія и на третье, занимающее между ними нейтральное положеніе. Къ первымъ принадлежитъ, съ одной стороны, *ригоризмъ* стоиковъ и циниковъ и, съ другой стороны, *гедонизмъ* киренаиковъ и эпикурейцевъ. Ригоризмъ относится отрицательно, гедонизмъ положительно къ внѣшнимъ жизненнымъ благамъ. Первый видитъ сущность добродѣтели въ самоудовлетвореніи личности и въ независимости ея отъ внѣшнихъ жизненныхъ условій; второй — въ пользованіи внѣшними благами и въ такомъ отношеніи къ нимъ, которое гарантировало бы возможность самаго продолжительнаго наслажденія ими. Нейтральное направленіе, которое, получивъ свой исходный пунктъ отъ Сократа, достигло полнаго развитія у *Аристотеля*, пытается опредѣлить понятіе добродѣтели изъ внутренняго соотношенія душевныхъ стремленій другъ къ другу, изолированнаго, насколько возможно, отъ отношенія къ внѣшнимъ благамъ. Установленіе чисто имманентнаго понятія добродѣтели приводитъ къ формулированному Аристотелемъ принципу *золотой середины*, по которому добродѣтель занимаетъ нейтральное положеніе между противоположными аффектами: мужество—между малодушіемъ и безразсудною смѣлостью; щедрость—между алчностью и расточительностью и т. д. Присоединяя къ этическимъ добродѣтелямъ діаноэтическія, Аристотель расширяетъ этотъ принципъ въ духѣ ригоризма: онъ придаетъ особенное значеніе такимъ добродѣтелямъ, которыми личность исключительно обязана самой себѣ.

2. *Въ новой этикѣ* удерживаются понятія добродѣтелей, установленныя въ старыхъ системахъ: въ той или другой формѣ она дополняетъ изслѣдованія, посвященныя вопросамъ о происхожденіи и

сущности нравственныхъ благъ. Однако, главная черта этой этики состоитъ въ томъ, что она стремится опредѣлить *объективныя цѣнности,* которыя и должны считаться нравственными цѣлями. Такой объективный вопросъ выступаетъ впервые на сцену тогда, когда теологическая этика, представляющая собою соединеніе трансцендентныхъ, христіано-платоновскихъ воззрѣній со свѣтскими аристотелевскими, отступаетъ на задній планъ и освобождаетъ мѣсто для самостоятельнаго философскаго размышленія. Въ это время пробуждается потребность въ *чисто-свѣтскомъ* обоснованіи морали въ связи съ тѣмъ, что философія вообще становится свѣтской наукой и подпадаетъ вліянію новыхъ *естественно-научныхъ* взглядовъ. Подобно тому какъ природу признаютъ за цѣлое, возникшее изъ себя по имманентнымъ законамъ, такъ точно пытаются и нравственное поведеніе человѣка понять изъ его общаго стремленія къ господству надъ природой и пользованію ею для человѣческихъ цѣлей. Такимъ образомъ и возникъ вопросъ, чьи интересы должна преслѣдовать полезная дѣятельность, направленная на внѣшній міръ, интересы *индивида* или интересы *общества,* и если перваго, то *самого ли дѣйствующаго* или его *ближняго.* Такимъ путемъ и опредѣлились, главнымъ образомъ, *два* основныя направленія объективной имманентной этики: *индивидуалистическое* и *универсалистическое*, изъ которыхъ первое, въ свою очередь, развѣтвляется на два направленія: *эгоистическое* и *альтруистическое.* Въ *универсалистическомъ же* направленіи съ самаго начала господствуетъ мысль о постепенномъ совершенствованіи нравственныхъ благъ: всякая общественная дѣятельность разматриваетъ общество не только какъ коллективное цѣлое, но также какъ *развивающееся цѣлое,* которое по своимъ общимъ цѣлямъ выходитъ за границы настоящаго времени и индивидуальной жизни. Поэтому универсалистическая этика очень рано пріобрѣла, вмѣстѣ съ тѣмъ, *эволюціонный* характеръ. Мораль, имѣющая своимъ объектомъ общество, можетъ видѣть его цѣнность или въ самихъ субъектахъ, его составляющихъ, или въ объективныхъ духовныхъ благахъ, его продуктахъ. Въ зависимости отъ этого эволюціонный универсализмъ, въ концѣ концовъ, можетъ принять *субъективную* или *объективную* форму.

Указанныя различія направленій въ исторіи новой философіи выступаютъ частью послѣдовательно, одно за другимъ, частью одновременно. Въ общемъ ходъ развитія направляется отъ индивидуалистическихъ системъ къ универсалистическимъ, отъ субъективныхъ къ объективнымъ.

Однако, нерѣдко возникаютъ разнообразныя движенія въ обратномъ направленіи; нерѣдко между противоположными рядомъ существующими теченіями возгорается борьба, вслѣдствіе чего и въ совре-

менной этикѣ еще сохраняются одновременно всѣ указанныя различія направленій частью даже въ соединеніи съ остатками гетерономной и трансцендентной морали.

3. Въ началѣ новая моральная философія пытается обосновать мораль на *эгоизмѣ*; эта попытка очень близко примыкаетъ къ этическимъ теоріямъ, которыя совершенно разрываютъ со всякой традиціей. Она выдвинута *Ѳомою Гоббсомъ* въ связи съ его ученіемъ о политической гетерономіи. Эта связь вполнѣ естественна и понятна: разъ данный правовой порядокъ признается за основу существующихъ нравовъ, то дальнѣйшій вопросъ, какъ возникъ самъ правовой порядокъ, разрѣшается проще всего въ томъ случаѣ, если предположить, что эгоистическіе мотивы были причиною его возникновенія. Въ первый разъ такое соединеніе автономіи и абсолютной гетерономіи встрѣчается уже въ софистикѣ; и позднѣе всякая попытка поставить во главѣ автономію воли приводитъ къ чистой гетерономіи. Послѣ Гоббса французская философія эпохи просвѣщенія XVIII вѣка защищала подъ руководствомъ *Гельвеція* эгоистическую мораль съ подобными же результатами. Вмѣстѣ съ тѣмъ, у Гельвеція и его единомышленниковъ еще въ большей степени, чѣмъ у Гоббса, выступаетъ необходимость допущенія рядомъ съ эгоистической моралью политической или религіозной гетерономіи, такъ какъ они вообще только этимъ путемъ и могутъ до нѣкоторой степени объяснить факты нравственной жизни. Поэтому возникновеніе моральныхъ альтруистическихъ взглядовъ въ этихъ системахъ объясняется тѣмъ, что мудрые государственные правители признаютъ полезнымъ и даже необходимымъ въ интересахъ индивида ограничить его первоначальный безграничный эгоизмъ, и для этого выдвигаютъ палліативное средство въ видѣ гетерономныхъ нормъ. Такимъ образомъ, эгоистическая мораль вслѣдствіе того, что она выдвигаетъ на первый планъ разсудочные мотивы воли, является *разсудочной моралью*. Человѣкъ, по ея мнѣнію, представляетъ собою существо, дѣйствующее исключительно на основаніи разсудочныхъ соображеній; воля—способность, исключительно руководящаяся логическими доводами.

4. Та же точка зрѣнія, въ общемъ, господствуетъ вначалѣ и въ *альтруизмѣ*, второй формѣ индивидуалистической этики: альтруистическая этика возникаетъ изъ эгоистической, если допустить, что установленіе общественнаго порядка, устраняющаго безграничный произволъ, установленіе, гетерономное по эгоистической теоріи, должно быть *автономно* для каждаго отдѣльнаго человѣка, какъ продуктъ разумнаго пониманія индивидомъ своей истинной выгоды. Такимъ образомъ, эта примитивная форма альтруизма, *разсудочная*, покоится на эгоистическомъ базисѣ или, вѣрнѣе, представляетъ собою промежуточную форму между эгоизмомъ и собственно альтруизмомъ. Въ полномъ соотвѣтствіи

съ этимъ стоитъ тотъ фактъ, что альтруистическая разсудочная мораль не можетъ обойтись безъ помощи гетерономныхъ элементовъ, безъ религіозной морали и соціально-политическихъ нормъ, изъ соединенія которыхъ она обыкновенно и выводитъ житейскую нравственность. Разсудочный альтруизмъ нашелъ выраженіе въ этической системѣ *Джона Локка*; ея существенныя основы удержаны въ «утилитаризмѣ» *Бентама*, который пытался дать разсудочному альтруизму точную формулировку спеціально по отношенію къ вопросу, какова должна быть норма альтруистическаго поведенія; однако, признавъ благо возможно большаго числа людей за цѣль альтруистической дѣятельности, онъ уже, конечно, вышелъ за границы индивидуалистической морали.

Чистый, не обоснованный на эгоизмѣ альтруизмъ естественно могъ развиться только при переходѣ отъ разсудочной морали къ *морали чувства*, при допущеніи, что непосредственныя чувства симпатіи и любви являются основами альтруистическаго поступка. Съ успѣхомъ этотъ переходъ совершилъ Шефтебюри, который, признавъ право за эгоистическими мотивами наравнѣ съ альтруистическими, создалъ моральную систему, примѣняющую основную мысль аристотелевскаго ученія о добродѣтеляхъ, принципъ золотой середины, къ этическому ученію о благахъ. Поэтому сущность нравственнаго онъ видитъ въ гармоническомъ соотношеніи эгоистическихъ и альтруистическихъ мотивовъ, стремленій къ собственному благу и благу другихъ. Эту систему развили *Давидъ Юмъ* и *Адамъ Смитъ,* которые при этомъ удачно воспользовались психологическимъ принципомъ ассоціаціи. Однако, это примѣненіе въ сущности представляетъ собою только строгое психологическое развитіе мысли. уже высказанной въ альтруистической разсудочной морали, что всякій поступокъ, направленный на благо другихъ, возникаетъ подъ вліяніемъ мысленнаго перенесенія собственнаго «я» на нихъ. Этотъ процессъ перенесенія, трудно допустимый въ области разсудка, пріобрѣтаетъ кажущуюся внутреннюю вѣроятность при примѣненіи его къ чувствамъ.

5. *Универсалистическія* системы, разсматривающія общество какъ сумму индивидовъ, очень близко примыкаютъ къ системамъ индивидуальнаго альтруизма, почему нерѣдко тѣ и другія незамѣтно переходятъ другъ въ друга. Обыкновенно онѣ солидарны въ психологической мотивировкѣ морали, ихъ различіе впервые выступаетъ при болѣе общей формулировкѣ моральнаго принципа. Такъ, принципъ «симпатіи» *Юма* вслѣдствіе субъективнаго характера чувства симпатіи считается индивидуалистическимъ; принципъ *Бентама* «возможно-большаго блага возможно-большаго числа людей»—субъективно-универсалистическимъ. Къ этому же субъективно-универсалистическому направленію принадлежитъ этика *Лейбница*, стоящая въ тѣсной связи съ «гармоніей

монадъ»; однако, при этомъ въ ней усиленно выдвигается мысль объ эволюціи, въ нее также входятъ элементы трансцендентной морали въ зависимости отъ ея метафизической основы; изъ новѣйшихъ же системъ, одновременно защищающихъ, съ одной стороны, эволюціонизмъ, съ другой стороны, субъективную автономію воли, сюда примыкаютъ системы *Герберта Спенсера* и другихъ современныхъ утилитаристовъ. Считая «пользу» или «благо всѣхъ» за основной моральный принципъ, утилитаризмъ въ извѣстномъ смыслѣ и индивидуалистиченъ, и универсалистиченъ: субъективное счастіе индивида здѣсь признается за послѣднюю цѣль человѣческой жизни, однако, допускается, что всѣ люди имѣютъ одинаковое право на такое счастіе. Къ условіямъ послѣдняго обыкновенно причисляется все то, что считается *благомъ* какъ съ точки зрѣнія чувственныхъ потребностей, такъ и высшихъ духовныхъ; такимъ образомъ, опредѣленіе послѣдней цѣли нравственности, утилитаризмъ обыкновенно обосновываетъ на общемъ практическомъ согласіи людей.

Полную противоположность этому субъективному или утилитарному универсализму образуетъ *объективный* универсализмъ. Онъ измѣряетъ цѣнность нравственныхъ благъ не субъективнымъ счастьемъ, которое они могутъ доставить тому или другому индивиду, но ихъ объективнымъ значеніемъ для общей духовной жизни человѣчества. Поэтому здѣсь всѣ блага духовной жизни, религія, искусство, наука и прочіе національные и общечеловѣческіе продукты, признаются за *объективныя блага*, цѣль которыхъ не зависитъ отъ ихъ субъективнаго момента — способности доставить счастіе тому или другому индивиду. Въ *чистомъ* стремленіи къ этимъ благамъ *ради нихъ самихъ*, къ ихъ совершенствованію и къ внѣшнимъ средствамъ, необходимымъ для ихъ осуществленія, объективный универсализмъ и видитъ сущность нравственности. Такое направленіе, носящее, сверхъ того, въ существенныхъ чертахъ эволюціонный характеръ, выступило преимущественно въ *нѣмецкой* философіи XIX вѣка въ связи со склонностью къ историко-философскимъ изслѣдованіямъ. Философія *Гегеля* полнѣе всего выражаетъ это направленіе, хотя она его сильно затемнила подъ вліяніемъ временныхъ условій и недостаточныхъ логическихъ и метафизическихъ предпосылокъ, внесенныхъ Гегелемъ въ свою систему.

6. Какъ показываетъ сдѣланный обзоръ, развитіе моральныхъ теорій съ самыхъ раннихъ временъ вращается въ *сферѣ противоположностей*. Едва ли вѣроятно, что эти противоположности когда-нибудь совершенно исчезнутъ: трудно ожидать, чтобы автономные и имманентные взгляды вполнѣ вытѣснили гетерономные и трансцендентные. Однако, оставляя это въ сторонѣ, въ развитіи взглядовъ на природу и происхожденіи нравственности слѣдуетъ признать историческую по-

слѣдовательность, въ которой, вмѣстѣ съ тѣмъ, отражается имманентная закономѣрность самого научнаго мышленія. *Гетерономные* взгляды образуютъ исходный пунктъ. Отъ нихъ черезъ религіозную гетерономную мораль переходятъ къ тѣмъ *трансцендентнымъ* системамъ, которыя наиболѣе родственны гетерономнымъ. Среди трансцендентныхъ системъ объективныя предшествуютъ субъективнымъ, интуиціонистическія или *интеллектуалистическія*—императивнымъ или *волюнтаристическимъ*. Полнаго господства принципъ автономіи достигаетъ впервые въ *имманентныхъ системахъ,* которыя сначала выступаютъ въ формѣ *ученія о добродѣтеляхъ*, признающаго *субъективную* имманентность нравственности, а затѣмъ въ формѣ *объективной* имманентности въ нравственныхъ цѣнностяхъ или въ ученіи о благахъ, возникшихъ изъ субъективной дѣятельности. Ученіе о благахъ, въ свою очередь, развивается отъ *индивидуалистической* формы къ *универсалистической*, причемъ въ *первой* наблюдается прогрессъ отъ *разсудочной морали* къ *морали чувства*. При этомъ мораль чувства, въ концѣ концовъ, образуетъ переходную ступень отъ индивидуалистическихъ системъ къ универсалистическимъ. Разсудочные мотивы по своей природѣ ограничены областью субъективныхъ соображеній, такъ что разсудочная мораль никогда не можетъ выйти за предѣлы попытокъ выведенія индивидуальнаго альтруизма изъ эгоизма. Наоборотъ, чувства легко могутъ перейти въ такія стремленія, которыя непосредственно предполагаютъ связь индивида съ обществомъ. Возникшее, такимъ образомъ, понятіе *соціальныхъ чувствъ* является ближайшимъ поводомъ къ образованію субъективнаго эволюціонизма, который переходитъ въ *объективный*, коль скоро субъективные продукты нравственнаго развитія ставятся въ подчиненное отношеніе къ его объективнымъ продуктамъ, какъ къ постояннымъ элементамъ нравственнаго развитія.

Литература. Aristoteles, Политика. Переводъ Сѣверцева, особенно—Этика Никомаха, переводъ Э. Радлова. III—V. Hobbes, Human nature, chap. 7 ff. Локкъ, Опытъ о человѣческомъ разумѣ II, 20 ff., IV, 10 ff. Leibniz, Nouveaux essais, II. Shaftesbury, An inquiry conc. virtue and merit. 1711. Нѣмецкій переводъ Sarve. 1768. Helvétius, De l'ésprit, 1758. Hume, Treatise on human nature, II et III. Inquiry conc. the principles of morals. 1751. Adam Smith, Theory of moral sentiments. 1759. Bentham, Traité de la Législation, Oeuvres trad. par Dumont, t. 1. 1829. Огюстъ Контъ, Курсъ положительной философіи, т. IV. Положительная политика. Джонъ Стюартъ Миллъ, Утилитаризмъ, 1863. Гербертъ Спенсеръ. Основы этики. 1879. Нѣмецкій переводъ Феттера. Fichte, System der Sittenlehre. 1798 (Werke, Bd. 4). Hegel, Rechtsphilosophie (соч. Bd. 8). Энциклопедія философскихъ наукъ. III (т. 7, 2 отдѣлъ) Вундтъ. Этика. Система философіи. 6 отд.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ.

(Главныя мѣста отмѣчены звѣздочкою).

Абеляръ 111.
Августинъ *105, 207, 254, 260.
Авенаріусъ 201.
Д'Аламберъ 34, 162, 197, 201.
Альбертъ Великій *111.
Альтузій 137.
Амперъ *36.
Анаксагоръ *65, 66, 89, 98.
Анаксимандръ *62.
Анаксименъ *62.
Ансельмъ Кентерберійскій 109, *111, *207, 216.
Апельтъ (Apelt) 99.
Аристотель 4, 9, 10, *30, *75, 92, 98, 111, 112, 116, 127, 129, 187, 188, *205, 206, 240, 253, 270, 272, 285, 290, * 96, 301.
Арій 103.
Аѳанасій 105.

Баконъ Рожеръ 119.
Беме Яковъ 120.
Бенеке 5, 10.
Бентамъ *56, 299, 301.
Беркли *159, 163, 167, *191, 198, 201, 258, *260, 263, 264.
Бойль Робертъ 241.
Брандесъ (Brandes) 181.
Брандисъ (Brandis) 99.
Бруно Джордано 120, 121, *124, 142, 156, 256, 260.
Буркхардтъ (Burckhardt) 180.
Бэконъ, Фрэнсисъ *32, *127, 145.
Бэль, Пьеръ 140, 226.
Бюхнеръ, Л. 176, 243.

Вильманнъ (Willmann) 115.
Виндельбандъ 28, 51, 99, 180.
Вольтеръ 161.
Вольфъ, Христіанъ *164, 215, 216, 263, 275, 280.
Вундтъ 16, 23, 28, 51, 58, 201, 246, 301.

Граймъ (Haym) 181.
Галилей 126, 135, 188, 191, 197, 200.
Галль Фр. 244, 246.
Гаманъ 165, 226.
Гарве 165.
Гарвей 154.
Гарнаккъ (Harnack) 115, 272.
Гартманнъ 178.
Гассенди 135, *138, 239.
Гегель 4, 10, 15, 20, 22, *37, 171, *172, 179, *219, 222, *267, 269, 300, 301,
Гейлинксъ *139.
Гейнце (Heinze) 99, 115, 180.
Гельвецій 161, 243, 298, 301.
Гераклитъ *64. 89, 92, 98, 186, 202, 206.
Гербартъ 4, 10, *173, *222, 223, 276, *277, 278, 279, 280.
Гердеръ 165.
Германъ (Herrmann) 22.
Геттнеръ (Hettner, Herm.) 181.
Геффдингъ 180, 181.
Гирке (Gierke) 181.
Гоббсъ 127, *135, 239, 240, 246, 260, *288, 290, *298, 301.
Гольбахъ 162, 143, 246.
Гомперцъ (Gomperz) 99.
Горгій 203, 225.
Грассери (Grasserie) 58.

Дейсенъ (Deussen) 99.
Декандоль 36.
Декартъ 127, *130, 135, 144, 153, 154, 164, *209, 216, 219, 226, 240, *257, 260, *272, 294.
Демокритъ *65, 186, 188, 236, 237, 238, 239.
Дидро 162, 243.
Дильтей (Dilthey) 13, 51, 181.
Дюрингъ (Döring) 10.
Дунсъ Скоттъ *112.

Ебертъ (Ebert) 115.
Ейккенъ (Eicken) 115.

Жюссье 51.

Зенонъ *64, 85, 87, 88, 206, 224.
Зибекъ (Siebeck) 99, 115.

Ибервегъ (Ueberweg) 99, 115, 180.
Ириней 104.

Канторъ (Cantor) M. 181.
Кантъ 6, 18, 22, 140, *165, 216, *227, 232, *263, 266, 269, 275, 278, 288, 291, *293, 294.
Картезій, см. Декартъ.
Кафтанъ (Caftan) 10.
Кедвортъ 139.
Кеплеръ 126, 191.
Клеанфъ 87.
Климентъ Александрійскій 104.
Когенъ (Cohen H.) 181, 269.
Коллинсъ (Collins) 158.
Кондильякъ 161, *193, 201.
Контъ, Огюстъ 4, 10, *37, 175, 301.
Коперникъ 124, 126,
Кратилъ *64, 224.

Лагранжъ 162.
Ламерти 161, 243, 246.
Ланге, А. 15, 181.
Лапласъ 162.
Лассвитцъ (Lasswitz) 115, 181.
Левкиппъ *65.
Левенгукъ 154.
Лейбницъ 4, 9, *149, 164, *213, 216, 241, 243, *258, 260, 277, 278, 299, 301.
Леманъ (Lehmann) 58.
Лессингъ 165.
Линней 51.
Липпсъ 5, 10.
Липсіусъ (Lipsius, F. R.) 22.
Локкъ, Джонъ 5, 10, *145, 158, 164, *188, 191, 198, 299, 301.
Лоце, Германнъ 6, 10, 177, 268, 269.
Лукреціи Карусъ (Lucretius Carus) 188, 239.

Мальбраншъ *139.
Марксъ, К. 176, 243.
Маркъ Аврелій 87.
Махъ 201.
Мендельсонъ 165, 216.
Милль Джонъ Стюартъ *41, 51, 176, 301.
Молешоттъ 176, 243.
Мопертюи 243.
Моръ Генр. 139.
Муллахъ (Mullach) 188, 206, 239.
Мюллеръ, Іог. 198, 201.

Наторпъ (Natorp) 99, 181, 226.
Николаи 165.
Николай Кузанскій 119, *121, 142.
Ницше 6, 178, 289, 290.
Ньютонъ, Ис. 154, 189, 191, 197, 241.

Оккамъ, Вильг. *113.
Оригенъ 104, 238.

Парацельзъ 120, 121, *122, 156, 256.
Парменидъ *64, 206.
Паскаль Блэзъ 140, 226.
Пауль Герм. (Paul, Herm.) 51.
Паульсенъ (Paulsen) 181.
Пелагій 105.
Пирронъ *96, 225.
Пиѳагоръ *62.
Платонъ 4, 9, 10, *28, 67, *70, 89, 90, 92, 97, 98, 116, 187, 188, *203, 206, 216, 222, 249, 256, 260, 285, 290, *291, 294.
Плотинъ *98.
Плутархъ (Plutarch) 188, 239.
Прантль (Prantl) 188.
Протагоръ *67, 203, 225.
Пфлейдереръ, Е. (Pfleiderer) 181.
Пфлейдереръ, О. (Pfleiderer) 22, 181.

Реймарусъ 165.
Рейтеръ (Reuter, H.) 115.
Риккертъ (Rickert) 61.
Риль, А. (Riehl, A.) 10, 181.
Риттеръ (Ritter) 115.
Рихтеръ, Р. (Richter) 181.
Ритшль (Ritschl) 22.
Розенбергъ (Rosenberger) 181.
Роспеллинъ 111.
Руссо *162.

Секстъ Эмпирикъ 225, 226.
Сенека 87.
Смитъ, Адамъ 164, 299, 301.
Сократъ 6, *68, 88, 284, 287.
Спенсеръ Гербертъ *39, 176, 300, 301.
Спиноза 140, *142, 155, 156, 157, *212, 216, 219, 242, *273, 278, 280, *293, 294.

Тертулліанъ *103, 238.
Тиндаль 158.
Толандъ, Джонъ 158, 242, 245, 246.
Тоннисъ Ф. (Tönnies, F.) 181.
Тюрго 162.

Файгингеръ (Vaihinger) 181.
Фалькенбергъ (Valckenberg) 180.
Фейербахъ 176, 243.
Фехнеръ 177.
Филонъ *98.
Фихте 4, 6, 9, *169, *217, 222, *267, 269, 301.
Фишеръ, Куно 15, 180.
Фойгтъ, Г. (Voigt, G.) 180.
Фолькелтъ (Volkelt) 181.

Целлеръ (Zeller) 99.
Цыглеръ (Ziegler) 115.

Шампо, Вильгельмъ 111.
Шеллингъ *171, *219, 222.
Шефтсбюри (Schaftesbury) 299, 301.
Шлейермахеръ 20, 22.
Шопенгауеръ 6, *174, *222, 228, 276, *278, 279, 280.
Шталь (Stahl) 181.
Штейнъ, Л. (Stein, L.) 181.
Штирнеръ, Максъ 289, 290.
Шубертъ-Зольдернъ (Schubert Soldern) 201.
Шуппе (Schuppe) 201, 269.

Эйкенъ, Р. (Eucken R.) 181.
Эйлеръ (Euler) 216.
Экгартъ Мейстеръ 120.
Эмпедоклъ *65, 66, 186, 188.
Энгельсъ, Фр. 176, 243.
Эпиктетъ 87.
Эпикуръ 85, *93, 238.
Эрдманнъ I. Эд. (Erdmann I. Ed.) 180.

Юмъ, Давидъ 5, *163, *195, 197, 198, 199, 201, 226, 263, 299.

Якоби, Фр. Генр. 165.

Θалесъ *62.
Θома Аквинскій 11, *111, 255, 272.

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВЪ.

Августиновское ученіе объ искупленіи 105.
Автономія воли у Эпикура 238.
Аксіома у Декарта 131.
Актуальность духа 269.
Альтруизмъ 297.
Аналитика 30.
Анатомія мозга 244.
Анимальхулисты 154.
Антиномія 169.
Антитезъ въ панлогистическомъ методѣ 218, 219.
Антропологія 57.
Апатія у стоиковъ 88.
Апріоризмъ 201.
Аріанизмъ 104.
Аристократія у Аристотеля 83.
Assistentia supranaturalis 274, у Ньютона 241.
Ассоціація у Юма 163, 196, 226.
Атараксія у Эпикура 94.
Атомистика 237, возрожденіе ея подъ вліяніемъ Гассенди 138.
Атрибуты 273, у Спинозы 142.
Аффекты у Спинозы 144, 293.

Безсмертіе у Канта 230, у Платона 252.
Безсознательное у Гартмана 178.
Безусловное у Канта 229.
Благо, высшее у Платона 249.
Бытіе 185, у Лейбница 215, 260, въ панлогизмѣ 218, у Гегеля 220, у Канта 231, у Платона 249, въ новѣйшей философіи 267.
Бытіе Бога у Канта 230.
Бэконовское ученіе объ индукціи 128.

Вещество у Канта 166, 264, у Аристотеля 270.
Вещь въ себѣ 167, у Шопенгауера 174, у Канта 231, 276, уничтоженіе ея въ послѣкантовой философіи 267.
Взаимодѣйствіе, проблема взаимодѣйствія у Спинозы 143, у Канта 228.
Возможность у Аристотеля 271.
Возникновеніе, понятіе его у Гегеля 220.
Волюнтаризмъ въ метафизикѣ 176.
Волюнтаристическая философія Шопенгауера 176.
Воля у Канта 168, 229, у Шопенгауера 174, 222, 278, въ нативистическихъ теоріяхъ 200.
Воспоминаніе у Платона 205.
Воспріятіе, чувственное у Платона 204.
Впечатлѣнія у Юма 195.
Время у Канта 166, 227, 228, 264.
Время какъ специфическая энергія 198.
Вѣра, понятіе ея у Гоббса 137, у Канта 168, какъ постулатъ скептицизма 225; вѣра во внѣшній міръ у Юма 226.

Гедонизмъ 69, 85, 296.
Геометрія, аналитическая у Декарта 130.
Гетерономія, религіозная 288, политическая 288.
Гипотеза круглыхъ тѣлецъ 240, у Декарта 132.
Гностицизмъ 99, 238.
Государственный порядокъ, идеальный у Платона 252.
Государственная церковь у Гоббса 137.
Гомойузія 104.
Гуманизмъ 117.

Движеніе, сохраненіе его по Декарту 133.
Деизмъ 148.
Демократія у Аристотеля 83.
Демонстрація въ эмпиризмѣ 190, у Лейбница 214.
Детерминизмъ стоиковъ 92.
Діалектика 29.
Дифференцированье философскихъ направленій 182.
Дифференціальное исчисленіе 214.

Догматизмъ 140.
Догматъ троичности, Аѳанасія 105.
Доказательство бытія Бога, онтологическое Ансельма 207, Декарта 209.
Долгъ у Фихте 170.
Дуализмъ 140, у Платона 252, у Декарта 257.
Духъ, первоначально матеріальное значеніе его 236.
Душа, первоначальное матеріальное значеніе ея 236.
Душа, понятіе ея у Платона 72, у Аристотеля 80, у Августина 107, 255, у Декарта 132, 133, 258, 272, у Спинозы 142, у Канта 229, метафизическое значеніе понятія души 233, части души у Платона 252.

Единство мышленія и бытія 219.
Естественная наука 45, 51, въ схоластикѣ 111, ея вліяніе на начатки новой философіи 117, новая 188, описательное изложеніе ея 197, ея вліяніе на матеріализмъ 239, на философію эпохи возрожденія 256, механическая, ея вліяніе на Декарта 257.

Жизнь, понятіе ея у Декарта 134.

Законъ тожества у Лейбница 215. Законъ противорѣчія у Лейбница 215.
Знаніе у Канта 168.
Золотая середина, принципъ ея 296.

Идеализмъ 167, 235, объективный 247, платоновскій 249, субъективный 260, трансцендентальный 263, 266.
Идеалъ-реализмъ 250, въ новѣйшей философіи 267, субъективный 267, объективный 267, абсолютный 267.
Идея, ея отношенія къ чувственнымъ вещамъ 72. Порядокъ идей 74 Идея блага 74, прирожденныя идеи у Декарта 131, у Шопенгауера 175, у Юма 195, у Платона 203, у Августина 254.
Идея разума у Канта 229.
Иллюзія 185, у Беркли 262.
Императивизмъ 293.
Императивъ, категорическій у Канта 168, 169.
Индетерминизмъ въ схоластикѣ поздняго періода 113.
Индивидуальное у Аристотеля 271.
Индивидуализмъ стоиковъ 91, у Канта 168.
Инстанціи Бэкона 128.
Интуиціонизмъ, этическій 292.
Интуиція у Локка 190.
Искусство у Шопенгауера 175.
Исторія философія ист. 57, у Августина 108, у Гегеля 172.

Іонійцы, древніе 64, 186, позднѣйшая школа ихъ 65.

Картезіанская школа 135.
Категоріи у Канта 166, 227.
Качества, первичныя, вторичныя у Локка 117, 188, критика ихъ у Беркли 191.
Киренаики 69, 85, 296.
Классификація наукъ 28. Историческій обзоръ главнѣйшихъ классификацій 28. Платоновская и аристотелевская классификаціи 28. Классификація спеціальныхъ наукъ 51.
Contrat social 162.
Космологія Аристотеля 79, Вольфа 164, Канта 169.
Космологическое умозрѣніе, въ греческой философіи 61.
Космосъ 62.
Критицизмъ 216, 222, 223, отрицательный 223, положительный 227.
Культура и природа 46.
Культурная религія, христіанство, какъ культурная религія 102.
Культъ героевъ, его значеніе въ стоицизмѣ 90.

Логика 25, формальная 57, Аристотеля 76.
Логосъ 236.
Локализація, патологическая 244.
Любовь у Платона 73.

Макрокосмическая идея 64.
Математика 43, 51, у Аристотеля 31, ея вліяніе на онтологизмъ 210.
Матеріализмъ стоиковъ 91, во время Декарта 135, французскій 161, Отношеніе Канта къ матеріализму

167, отношеніе къ другимъ міросозерцаніямъ 235, дуалистическій 235, монистическій 239, механическій 241, психофизическій 242, физіологическій 243, соціологическій 243, Отношеніе Платона къ м. 249, психофизич. м. у Шопенгауера 278.
Матерія по Аристотелю 76, по Беркли 160, критика понятія матеріи Беркли 191, метафизическое значеніе ея 233, постоянство ея 237.
Мегарики 69.
Метафизика 30, 57, аристотелевская 76, 270, стоиковъ 89, Эпикура 95. Главныя метафизич. направленія 232, ея отношеніе къ этикѣ 280.
Методъ безконечно-малыхъ 214.
Микрокосмъ 65, у Лейбница 151.
Міровая воля у Шопенгауера 174, 278.
Міровая гармонія у Лейбница 150, 215, гармонія монадъ 259, предустановленная у Вольфа 154, 275.
Міровая душа 73, у Платона 251.
Міровой духъ у Гегеля 172.
Міросозерцаніе, обычныя формы его 234; механическое 189; христіанское 253; естественно-научное, его вліяніе на новѣйшую этику 297.
Міръ, вѣчность его по Аристотелю 78: интеллектуальный міръ у Канта 264.
Міръ явленій у Шопенгауера 278.
Мистицизмъ христ. философ. 102, Августина 105, переходнаго періода 119, картезіанцевъ 139.
Миѳологія, отношеніе къ идеализму 247
Миѳъ, отношеніе къ философіи 59.
Модусы у Спинозы 142, 273, у Локка 147.
Монадологія у Лейбница 149, 258.
Монады у Бруно 124, у Лейбница 150, 258, у Мопертюи 243.
Монархіанизмъ 104.
Мораль господъ у Ницше 179, 289.
Мораль у Гегеля 172, гетерономная 283, 285, въ христіанской философ. 288, автономная 284, имманентная 285, трансцендентная 285, интеллектуалистическая 291, волюнтаристическая 293.
Мораль чувства 299.
Моральныя системы гетерономныя 286, трансцендентныя 290, имманентныя 295.
Моральныя теоріи, ихъ развитіе, вращающееся въ кругу противоположностей 300.
Мотивы нравственнаго поступка 281.
Мѣра силъ 153.
Мышленіе у Канта 165, у Спинозы 273.

Нарушенія у Гербарта 174.
Нативистическія теоріи 200.
Натурфилософія 57, грековъ 61, 236, Декарта 132, Лейбница 153, Шеллинга 171, 219, Гегеля 172.
Науки, нормативныя и объяснительныя 26, теоретическія 30, практическія 30, поэтическія 31, феноменологическія 52, систематическія 52, генетическія 52, опытныя 51.
Науки о духѣ 37, 45, 51, какъ историческія науки 46, какъ культурныя науки 48.
Наукословіе Фихте 169, 217.
Необходимость въ мысли 208.
Необходимость у Канта 166.
Неокантіанство 179, 268.
Неопиѳагорейцы 97.
Неоплатонизмъ 97, 206, 238, 253.
Неосхоластика 179.
Непрерывность у Лейбница 214, 259.
«Не-я» у Фихте 217.
Номинализмъ 110, 112, 238, 256.
Нормы, нравственныя 286.
Нравственность, объективная у Гегеля 172.
Нравственный законъ у Канта 169.
Νοῦς въ неоплатонизмѣ 98, въ христіанской философіи 104, 107.

Общезначимость у Канта 166.
Общественный договоръ у Гоббса 137.
Объективизмъ у свободомыслящихъ 159.
Овулисты 154.
Окказіонализмъ 139, 273.
Олигархія у Аристотеля 83.
Онтологизмъ 201, 206.
Онтологич. методъ въ схоластикѣ 109.
Оптимизмъ у Лейбница 156
Опытная философія Локка 145.
Опытъ у Канта 165, 166, 229.
Organon novum у Бакона 128.

Основаніе, достаточное у Лейбница 152, 215, 259.
Осуществленіе цѣли у Аристотеля 271.
Осязаніе въ теоріи познанія Локка 190, у Кондильяка 193.
Отношенія у Локка 147.
Охлократія у Аристотеля 83.
Очевидность, математическая, вліяніе ея на онтологизмъ 210.
Ощущеніе у Канта 166, 227, 264.
Ощущеніе у Локка 146, 190.

Панлогизмъ 201, 216, 266.
Панпсихизмъ Беркли 193.
Пантеизмъ стоиковъ 91, Канта 168, Спинозы 145, эволюціонистическій пантеизмъ Гегеля 267.
Пантеистиконъ Толанда 242.
Параллелизмъ, психофизическій у окказіоналистовъ 139, у Спинозы 143.
Пассивность матеріи 242.
Патристика 101.
Первичное вещество въ примитивномъ матеріализмѣ 236.
Пирронизмъ 96.
Пиѳагорейцы 186, 236, 248, 251.
Платонизмъ въ христіанскомъ міросозерцаніи 238.
Позитивизмъ, зарожденіе его 163, новѣйшій 175, 179.
Познаніе, интуитивное 210, совершенное у Спинозы 213.
Полезность въ вольфовской системѣ 215.
Политика Аристотеля 82.
Политія у Аристотеля 83.
Понятіе безконечности, абсолютной у Спинозы 212.
Понятіе Бога у Декарта 131, у Спинозы 142, 211, у Канта 229, у Платона 250, у Аристотеля 253, у Беркли 262, у Гербарта 277.
Понятіе добродѣтели у Сократа 69, Платона 252, 285, Аристотеля 81, 285.
Понятіе логоса у стоиковъ 91, въ неоплатонизмѣ 98, въ христіанской философіи 101, 104.
Понятіе силы у д'Аламбера 197.
Понятіе субстанціи у Аристотеля 76, Спинозы 142, 211, Локка 147, Юма 163, 195, 196, 226, Канта 166, 228, Лейбница 213, Декарта 258, 272. Его метафизическое значеніе 233.
Понятіе цѣли у Аристотеля 77, 205, у Лейбница 214, 259, у Вольфа 215, въ демокритовской атомистикѣ 237.
Понятіе цѣнности, относительной и абсолютной 25; ихъ значеніе для идеализма 247.
Понятія у Платона 71, 203, 204, 249, у Аристотеля 205, оспариваніе ихъ реальности Беркли 261.
Понятіе числа у Платона 251.
Популярная философія, нѣмецкая 165.
Послѣдователи Гераклита 186, 224.
Постулаты, практическіе у Канта 169, 229, 264.
Потенція у Аристотеля 76.
Право, понятіе его у Гегеля 172.
Представленіе у Лейбница 150, смутное у Лейбница 215.
Представленія о богахъ по Демокриту 237.
Представленія о демонахъ въ неоплатонизмѣ 98.
Призраки, душевные процессы, какъ таковые, у Гоббса 136, 241.
Призракъ 185, у Платона 249.
Принципъ наименьшей траты силъ 199.
Принципъ простоты 200.
Природа, интеллектуальная человѣка у Канта 169.
Причина, ея понятіе въ античномъ скепсисѣ 225, у Канта 228, единство ея 237.
Причинность у Юма 163, 195, 196, 226, у Канта 166, 229.
Проблема воспріятія въ древней философіи 187.
Продукты духа 53.
Просвѣщеніе, отношеніе Локка къ нему 148, философія просв. 157, въ Англіи 158, во Франціи 161, въ Германіи 164.
Пространство у Канта 166, 227, 264. Пространство какъ специфическая энергія 198.
Протяженіе у Спинозы 273.
Психея (Psyche), первоначальное матеріальное значеніе ея 236.
Психологизмъ Беркли 193, 260.
Психологія, отношеніе къ наукамъ духа

45, 48, 50, къ естественнымъ наукамъ 50. Псих. Августина 106, Лейбница 154, Вольфа 164, Канта 169, матеріалистическая 244.

Развитіе, понятіе его у Аристотеля 78, у Лейбница 152.
Разсудочная мораль 298.
Разумъ, активный у Аристотеля 79, 253, пассивный 79, какъ способность умозаключенія у Канта 229.
Раціонализмъ 201, у Гегеля 221.
Реализмъ 235, у Аристотеля 81, схоластическій 110. Переходъ идеализма въ реализмъ 267. Дуалистич. реализмъ 269, его отношеніе къ матеріализму и идеализму 270. Монистич. р. 273, монадологич. 276.
Реальность у Канта 228.
Реальные элементы (Realen) у Гербарта 173, 277.
Релятивизмъ Аристотеля 81.
Рефлексія у Локка 146.
Ригоризмъ 296.
Ряды потенцій у Шеллинга 171.

Самоохраненія у Гербарта 174.
Саморазвитіе понятій 218, монадъ 259.
Свобода воли у Канта 229.
Свободомыслящіе 148, 158.
Секты христіанской церкви 102.
Сенсуализмъ 193, 194, отношеніе Платона къ нему 249.
Сила, ея сохраненіе у Лейбница 153.
Симпатія въ теоріи морали 163, 299.
Синтезисъ въ панлогистическомъ методѣ 218, 219.
Система вѣры, христіанская 253.
Скептицизмъ 96, 186, 187, 203, въ результатѣ декартовской философіи 140. Критическій ск. 163. Отношеніе Платона къ скеп. 219.
Случай у Аристотеля 77, у Эпикура 238.
Совѣсть 292, у Канта 169.
Сонъ 185.
Состраданіе у Шопенгауера 175.
Софистика 67, 187, 224, 238, 283, 287.
Соціологія Канта 176.
Спинозизмъ, его отношеніе къ платонизму 274.
Спиритуализмъ 140.
Способности души у Вольфа 164.
Стоики 85, 87, 206, 253, 296.
Стоицизмъ 238.
Стремленіе у Лейбница 150.
Субординаціонизмъ 104.
Субъективизмъ Беркли 159, 193.
Суевѣріе 137.
Сужденія оцѣнки, нравственныя 281.
Суммированье ощущеній, психическіе процессы какъ комплексы ощущеній 243.
Схема, время какъ схема у Канта 166, 228.
Схоластика 108, 255, 271; ея вліяніе на онтологизмъ 207.

Твореніе изъ ничего 104, у Августина 254.
Тезисъ въ панлогистическомъ методѣ 218, 219.
Теизмъ у Лейбница 151, у Канта 168.
Телеологія стоиковъ 91, Вольфа 165, 275.
Теодицея Лейбница 155.
Теологія у Аристотеля 31, у Лейбница 155, у Канта 169, у Вольфа 164.
Теорія вихрей Декарта 133.
Теорія договора у Гоббса 136.
Теорія колебаній эѳира 190.
Теорія познанія 57, Локка 145, Канта 166.
Теорія эманаціи 189.
Теософія эллинской философіи 97, іудейская 97.
Тиранія у Аристотеля 83.
Требованія, практическія у Канта 264.
Трихотомія понятій въ панлогизмѣ 220.
Тѣлесный міръ, его понятіе у Декарта 132, 272, у Спинозы 142.

Universalia, понятіе о нихъ въ схоластикѣ 110.
Универсализмъ у Канта 168, объективный 300.
Утилитаризмъ Бакона 130, Локка 148, теологическій 212, Бентама 299.
Ученіе о благахъ 282, 295, объективное 286.
Ученіе о государствѣ Платона 75, Августина 108, Ѳомы Аквинскаго 112, Гоббса 136, Руссо 162, Фихте 170.
Ученіе о добродѣтели 282, 286, 295.
Ученіе объ идеяхъ, у Платона 70, 203,

у Августина 106, у Декарта 131, 257, у Шопенгауера 279.
Ученіе о многообразіи, какъ самая общая область математики 51.
Ученіе о познаніи 55, 57.
Ученіе о принципахъ 56, 57.
Ученіе объ элементахъ въ греческой натурфилософіи 66.

Федонъ Платона 206.
Феноменализмъ 199, 200.
Физика 29, 30.
Физики, іонійскіе 236.
Физіологія, ея вліяніе на чистый эмпиризмъ 197.
Философія, задача фил. 4, опредѣленія фил. 4, философія, какъ ученіе о познаніи и теорія морали 5. какъ всеобщая наука о духѣ 5, 27, 55, какъ ученіе о благахъ, 5, 22, ея цѣль 7, философ. и наука 10. Философія въ древности 11, христіанская 12, 99, въ новое время 12, 115. Философія, какъ исторія философіи 13, общее опредѣленіе 15, отношеніе къ религіи 16, въ философіи грековъ 16, въ средніе вѣка 17, въ періодъ просвѣщенія 17, у Канта 18, въ новѣйшей теологіи 20, въ современной наукѣ 21. Философія, какъ нормативная дисциплина 25. Систематическое подраздѣленіе философіи 54. Историческое развитіе фил. 59. Философ. грековъ 59, развитіе ея 59. Философ. Платона, развитіе ея 70. Философ. Аристотеля 75. Христіанская философія 99. Индуктивная и дедуктивная философія 127. Критическая фил. 165. Фил. XIX столѣтія 169. Главныя направленія философіи 182. Основныя проблемы философ. 182. Имманентная философія 201, 268. Научная философія 280.
Философія авторитета 179; ф. гегелевская 173; ф. духа 57; ф. дѣйствительности 170; ф. религія стоиковъ 90, Канта 168 и Эпикура 95; ф. чувства 164; ф. эпохи возрожденія 118, 256.

Форма у Аристотеля 76, 77, 270, невещественная 80, 205, у Канта 166, 264.
Формальные принципы у Аристотеля 205.
Формы понятій у Канта 166, 227, 264.
Формы созерцаній у Канта 166, 227.
Френологія 244.

Циники 69, 85, 296.
Цѣли нравственнаго поступка 281.
Цѣли природы у Аристотеля 77.

Чувственное воспріятіе въ духѣ наивнаго эмпиризма 187, 236.

Шеллинговская система тожества 171, 219.

Эгоизмъ, какъ моральный принципъ 298.
Экономія мышленія 199, 200.
Элеаты 64, 186, 202, 224, ихъ борьба съ народной миѳологіей 248.
Элементъ 65.
Эллинизмъ 84.
Эманація 98.
Эмпиризмъ, наивный 183, разсудочный 188, чистый 191, у Гегеля 221.
Эмпирикокритицизмъ 201.
Энергіи, специфическія 197, 200.
Энергія у Аристотеля 76.
Эпикуреизмъ 93, 238.
Эпикурейцы 85, 184.
Эпоха возрожденія, платонизмъ эпохи возрожденія 116, эклектизмъ эпохи возрожденія 116.
Эстетика 25, Канта 265.
Этика 25, 29, 281, Аристотеля 81, стоиковъ 87, Эпикура 93, Декарта 134, Гоббса 137, Спинозы 144, Лейбница 156, Канта 230, 265, античная 282, новая 282, индивидуалистическая 297, универсалистическая 297, 299, эгоистическая 297, альтруистическая 297, эволюціонистическая 297.

Я у Фихте 170, 217.
Явленіе, понятіе его у Канта 167, 231, 265, у Лейбница 215, 260, у Гегеля 220, въ новѣйшей философіи 267.